KATOLIČKO MORALNO BOGOSLOVLJE

IZDAJE Dr. ANDRIJA ŽIVKOVIĆ REDOVNI PROFESOR ZA MORALNO BOGOSLOVLJE
NA BOGOSLOVSKOM FAKULTETU ZAGREBAČKOG SVEUČILIŠTA

II. SVEZAK:

POSEBNI DIO:

I. KRŠĆANSKE KREPOSTI

KRŠĆANSKE KREPOSTI

UOPĆE, A BOGOSLOVSKE I STOŽERNE NAPOSE

NAPISAO

Msgr. ANDRIJA ŽIVKOVIĆ

DOKTOR FILOZOFIJE I TEOLOGIJE
REDOVNI SVEUČILIŠNI PROFESOR U ZAGREBU

„Theologiae studia ... professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem et principia, eaque sancte teneant"
Kan. 1366 § 2. C. Z.

ZAGREB 1942
TISAK NARODNE TISKARE U ZAGREBU, KAPTOL 27

ORDINARIATUS EPISCOPALIS DIOECESIS DIACOVENSIS

Nr. 5207/1941

Nihil obstat

Dr. Franciscus Herman, m. p.
censor

Imprimatur

Datum Diacovae, die 6. februarii 1942.

Dr. Antonius Akšamović, m. p.
episcopus

Tiskanje i razpačavanje dopušteno odlukom Državnog izvještajnog i promičbenog ureda od 15. rujna 1942. br. 13145.

PREDGOVOR

S ovim drugim sveskom »Katoličkoga moralnoga bogoslovlja« izlazi tiskom I. dio posebnoga moralnog bogoslovlja. Posebno moralno bogoslovlje izlaže moralne istine, propise i dužnosti, što ih čovjek ima prema sebi, Bogu i bližnjemu. K tomu pripadaju i crkvene zapovijedi. Najavio sam, da će ta građa biti izložena u dva sveska, od kojih će prvi obuhvatati nauku o krepostima uopće, a bogoslovskim i stožernima napose (De virtutibus), dok će drugi sadržavati nauku o Božjim i crkvenim zapovijedima (De praeceptis). Građa je opsegom tolika, da je treba podijeliti u dva sveska, ako hoćemo da bude iole iscrpno iznesena i prikazana. Radilo se samo o načinu diobe, koji će prikladno obuhvatiti i podijeliti čitavu građu. Nju, kako znamo, obrađuju jedni prema četiri stožerne kreposti po metodi sv. Tome Akvinca, a drugi prema slijedu Božjih zapovijedi po metodi sv. Alfonza M. de Liguori. U tom sam pogledu pošao putem, koji ide nekom sredinom. U želji, da nauka o krepostima kao središnji dio katoličkoga morala dođe opširnije do izražaja i da se njezina vrijednost napose istakne, slijedim u ovom drugom svesku u glavnom osnovnu razdiobu sv. Tome, prema četiri stožerne kreposti. Samo građa negativnoga dijela, što bi ovdje pripadala u okvir obradbe kreposti pravednosti, izlučena je i ostavljena za III. svezak. Taj negativni dio kreposti pravednosti predstavlja stvarno zapovijedi dekaloga, koje su sve (osim dviju) negativne. One će sačinjavati građu za sebe, kao integralni nastavak gradiva iznesena u ovom svesku.

Vrlo opširno gradivo te stožerne kreposti obrađeno je prema razdiobi: krepost — povreda kreposti (grijeh). Najprije dolazi izložena nauka o vršenju kreposti (Tugendübung), a zatim će doći nauka o načinu, kako se krepost može povrijediti (Versündigung). Razradba se dakle ravna po načelu djelotvornosti (Betätigungsprinzip) i načelu uzdržanja od kreposna rada (Enthaltungsprinzip). Prvi dio kao pozitivan spada u II. svezak (»Kršćanske kreposti«), a drugi dio pristaje u sklop dekaloga (»Božje i crkvene zapovijedi«). Tako će djelomično doći do uvaženja i metoda sv. Alfonza, koji se drži slijeda dekaloga; tek će po ovoj razdiobi biti u III. svesku skoro isključivo obrađeno gradivo prema formalnom značenju svake pojedine Božje zapovijedi.

Izvodi o krepostima kao pozitivnom i najvrednijem dijelu kršćanskog morala predloženi su ovdje u iscrpnijem i punijem obliku, nego što je to redovno običaj kod drugih suvremenih autora, osim kod komentatora Summae sv. Tome. Nijesu samo opći, nego su vidnije došli do izražaja i posebni pogledi na taj dio morala. To mi se čini važnim, napose za današnje i nastajno vrijeme, gdje izbijaju težnje, da se duhovne i vječne evanđeoske vrijednosti zamijene prolaznim i sporednim vrijednostima. Ispravna ocjena svega što nam život donosi u novim prilikama i jasan stav prema svim pojavama, zbivanjima i oblicima što se već danas dižu, a što će se sutra izdići još jače, i ispravan kršćanski postupak prema toj ocjeni — može spasiti stare i vrijedne tečevine ljudske kulture i kršćanske civilizacije, a osigurati uspon i razvoj novim tečevinama. Svako će se drugo mjerilo osim evanđeoskoga i u »novom društvu« prije ili poslije pokazati nedostatnim, a ukoliko je s evanđeoskom naukom u opreci — i pogrješnim. Otuda važnost kršćanskog morala ne samo za život pojedinaca, nego i za život naroda i država.

Praktične smjernice za rad u Kristovom evanđeoskom duhu izlaže i primjenjuje na život baš posebni dio morala, koji je u ovom svesku iznesen u jednom dijelu.

Dužan sam ovdje zahvaliti na pomoći i savjetima kod izrađivanja pojedinih dijelova gg.: profesoru isusovačkog kolegija dr. Franji Šancu, i napose drugu na fakultetu prelatu dr. Franji Hermanu. Onima koji

su prvi svezak u domaćim i stranim časopisima s priznanjem pozdravili, a usto iznijeli svoje dobronamjerne kritičke opaske — također hvala!

Ako Gospod dade zdravlja i života, treći bi svezak mogao doći do tiskanja brže nego drugi, koji je radi tiskarskih poteškoća ovoga ratnoga vremena okasnio skoro za godinu dana.

U Zagrebu na dan sv. Obitelji (11. siječnja) 1942.

Autor

Kratice:

AAS	Acta Apostolicae Sedis (Roma)
BS	Bogoslovska Smotra (Zagreb)
CC	Civiltà Cattolica (Roma)
CCh	La Cité Chrétienne (Bruxelles)
CIC (CZ)	Codex iuris canonici (Crkveni zakonik)
CTh	La Ciencia thomista (Salamanca)
DB	Denzinger-Bannwart: Enchiridion symbolorum et definitionum (Freiburg i. B.)
DThC	Dictionnaire de théologie catholique (Paris)
GBBS	Glasnik biskupija bosanske i srijemske (Đakovo)
KL	Katolički List (Zagreb)
KT	Katolički Tjednik (Sarajevo)
MOSK	Moderna socijalna knjižnica (Zagreb)
NRTh	Nouvelle révue théologique (Tournai)
RDJ	Rouët de Journel: Euchiridion patristicum (Freiburg i. B.)
RMD	Rassegna di morale e diritto (Roma)
RNPh	Révue néoscolastique de philosophie (Louvain)
RTh	Révue Thomiste (Saint-Maximin)
SC	La Scuola cattolica (Milano)
SchZ	Schönere Zukunft (Wien)
StZ	Stimmen der Zeit (Freiburg i. B.)
ThPQ	Theologisch-praktische Quartalschrift (Linz)
WW	Wissenschaft und Weissheit (Freiburg i. B.)
ZfKTh	Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck)

SADRŽAJ

Strana

ODSJEK III. HRABROST

ODSJEK IV. UMJERENOST

KNJIGA IV. SOCIJALNE KREPOSTI

UVOD

§ 1. KRŠĆANSKE KREPOSTI PREMA KONAČNOJ SVRSI ČOVJEKA

1. — Vrhovno je načelo u moralnom bogoslovlju istina, da je čovjekova konačna svrha natprirodna; objektivno gledana: formalna slava Božja, a subjektivno: blaženo gledanje Boga u vječnosti. Sva se ljudska djelatnost ima usmjeriti i mjeriti prema tome vrhovnom načelu. Zato smo u prvom svesku našega »Katoličkog moralnog bogoslovlja« (1) nakon izložene nauke o konačnoj svrsi čovječjoj (str. 53—85), prešli na ljudsko djelovanje (str. 86—186), napose s moralnoga gledišta: kakvo ono mora biti, da nas dovede do konačne svrhe. A da nam u praktičnom životu bude lakše ocijeniti kako vlastito tako i tuđe djelovanje, raspravili smo zatim o dva pravila (regulativa), dva čuvara vodiča u svemu našemu djelovanju: o izvanjskom pravilu, t. j. o zakonu (str. 187—257) i o unutrašnjem, t. j. o savjesti (str. 258—329). Ako ih ne slijedimo nego popustimo slabostima prirode i napastima u životu, zastranit ćemo, udaljiti se od konačne svrhe i pasti u grijeh. Radi toga smo raspravi o grijehu posvetili posebnu knjigu (str. 330—395).

Sad je red iz bližega raspraviti i promotriti onaj put kojim čovjek ima pozitivno stupati, stepenice kojima će se uspješno penjati da dođe do svoje konačne svrhe. Recimo i to: da do nje dođe što sigurnije, što lakše i sa što manje osobnog stradanja. Kad nam je o s o b n o djelovanje u ovom životu jedini put do svrhe, onda pozitivnoj strani toga djelovanja, izgradnji i učvršćenju toga našega puta, valja posvetiti najveću pažnju. Ne samo najveću, nego uopće svu našu pažnju. Što koristi čovjeku, veli Gospodin Isus, ako zadobije sav svijet, a duši svojoj naudi? (Mt 16, 26). Nikako mu zato ne smije biti dosta, da se u životu samo čuva od grijeha, a svoje djelovanje da udešava tako, kako će, istina, postići svrhu nastojeći da Boga ne uvrijedi, ali da sebi ipak priušti u svijetu što više užitka i radosti za kojima inače slobodno teži.

Tko bi tako proveo cio ovaj život, mogao bi se, istina, spasiti i postići svoju konačnu svrhu. Ali taj i takav život ne bi bio uzor kršćanskoga života u duhu Kristova morala. U takovom načinu života ne bi došla

(1) Osnovno moralno bogoslovlje, sv. I. Zagreb 1938, str. XII, 408.

do izražaja ni ona vjera ni ljubav (»fides quae per caritatem operatur«, Gal. 5, 6), koja se u zanosu za Bogom i sjedinjenjem s Njim u vječnosti, iscrpljuje u pozitivnom nastojanju, u predanom radu i žrtvovanju za uzorom i glavnom zadaćom života. Ispravno shvaćena konačna svrha ljudskoga života u stanju je u čovjeku rasplamsati žar prave kršćanske ljubavi; ona mora u djelovanju donijeti trajne plodove, sazrele na deblu što je ustaljeno u k r e p o s t i pustilo duboko korijenje, a ojačano u patnji, očeličeno u borbama, postalo čvrstom hridinom o koju se razbijaju valovi i nasrtaji neprijatelja ljudske duše. U tom smjeru izgrađena kršćanska ličnost zasjat će u svom krugu kao svijetli stup, koji svima pomaže prokazujući im put, a na sebi ostvarujući uzvišenu nauku Kristovu. Približuje se Kristu svome uzoru i pruža čovječanstvu divan primjer značajnosti; ne težeći za tim, postaje vođom pojedinaca i naroda, ne samo za neko vrijeme nego za vjekove. U primjerima svetaca je takav kršćanski uzor ovozemnoga života ostvaren kroz duga stoljeća opstanka katoličke Crkve; on će biti ostvarivan i do konca svijeta.

Zato je ne samo danas nego uvijek potrebno naročito i iscrpno raspravljanje o načelima ljudskoga djelovanja, ukoliko se ono p o z i t i v n o usklađuje s konačnom svrhom života. To su dobra djela u ovom životu, zaslužna za onaj (vječni) život. Ali u izvođenju dobrih djela valja ustrajati; zbog protivština što nas u ovom životu prate kao posljedice istočnoga grijeha, valja čovjeku pronaći način, da i pokraj njih koraca uspješno, a gore rekosmo i: sigurno, stalno, bez velikih osobnih stradanja. Valja zato da ga na životnoj stazi nosi k r e p o s t, vodi svijesna i nepokolebiva težnja k natprirodnoj svrsi. Otud će onda moći nicati dobra djela što ih čovjek s t a l n o proizvodi radi svoje neke ustaljene privezanosti (sklonosti) k dobru, pomoću stanja koje mu duševne moći usmjeruje k dobru.

Dvije vrsti počela valja kod toga uzeti u obzir:

a) u n u t r a š n j e — to su prirodne moći vlastite naše duše (razum, volja, osjetilna težnja) kad su spremne, osposobljene (»u stanju«) za rad u dobru.

b) i z v a n j s k o — to je milost Božja što čovjeka pokreće na rad, ne samo dostatno nego i uspješno (nefaljeno), a da mu ipak ne oduzima najljepšega dara: slobodne volje.

U svemu se našem daljnjem raspravljanju o kršćanskim krepostima susrećemo neprestano i služimo katoličkom dogmatskom naukom o milosti. Prema našoj podjeli bogoslovskih disciplina pretpostavljamo u moralu kao poznatu nauku o milosti s jedne, a nauku o duši (psihologiju) s druge strane.

2. — Sv. Toma Akvinski raspravlja o duševnim moćima (2) napose o njihovom raspoloženju ili spremnosti (stanje, habitus) k usavršenju (3) iscrpno i podrobno prema onodobnom stanju nauke. Mi ćemo se ovdje zadovoljiti s izvatkom njegovih izvoda u toj stvari, osobito pak što se s obzirom na suvremenu nauku o duši i ne može ustanoviti neka stvarna razlika. S druge strane valja k ovom poslu napose prigledati i s razloga, što se ljudsko djelovanje u zemaljskom našem životu konkretno izvršuje pod uplivom takovih trajnih raspoloženja (stanja): prirodnih ili natprirodnih. Od presudne je važnosti za život natprirodni čimbenik (princip) — milost, jer se svaki ljudski čin zaslužan za vječni život, odvija dijelom kao prirodan a dijelom kao natprirodan, a da ipak ne gubi jedinstvenosti što je kao čin mora imati.

Taj je značaj našega djelovanja nešto naročito za naš ljudski život i za njegov s m i s a o, ali je i od temeljne važnosti za životni rad svakoga pojedinca. Zato je potrebno da svi, koliko im razvoj njihovih duševnih sila dopušta, budu upućeni u značenje toga stanja i raspoloženja kod našega djelovanja. Važno je i sve što čovjek sebi svojim prirodnim silama pribavlja, ali stanje milosti je daleko važnije. Pogotovo kad bez bojazni da ćemo pretjerati možemo ustvrditi, da veliki dio, pa i dobrih kršćanskih vjernika, nema o čitavoj toj stvari ni dostatna znanja ni ispravna poimanja. Kad bi činjenica o pobožanstvenju našega djelovanja pod uplivom milosti, što ju je sv. Pavao onako živo i zorno izrazio kad je rekao: Ne živim više ja, nego u meni živi Krist (Gal 2, 20) — bila danas živo u svijesti kršćanskoga puka, sav bi se suvremeni ljudski život u moralnom pogledu odvijao daleko boljim smjerom, nego što se doista odvija.

Usavršenje naših razumnih moći, prvenstveno s Božje a zatim s naše osobne strane, dovodi čovjeka koji shvaća smisao svoga života i voljno se odlučuje da izvrši zato potrebna djela, do takova životnog stepena, koji se u brižnom, svijesnom, trajnom i razumnom vršenju dobrih djela, može nazvati njegovom p r a v o m prirodom; ona naime u tom svom nastojanju i kreposnom djelovanju dolazi do izražaja kako treba.

(2) S. theol. p. I, q. 77. i 78.
(3) S. theol. I-II, q. 49; Quaest. disp. VI, De virt, a. 1-13.

Čovjeka s tim i takovim nastojanjem, no ne samo u volji nego i na djelu, nazivamo kreposnim. Njegov se život odvija putem, kojim Spasitelj naš Gospodin Isukrst želi, da svi ljudi prolaze u ovom životu.

3. — Katoličku nauku o načelnim zasadama morala iznijeli smo u prvom svesku; ostaje nam ovdje izložiti najprije nauku o krepostima uopće, pa zatim prijeći na izlaganje nauke o pojedinim krepostima prema njihovoj razdiobi i važnosti za naš suvremeni život. Naše će izlaganje ovoga dijela katoličkoga moralnog bogoslovlja sačinjavati zaokruženu cjelinu; ne će doduše biti izložena sva nauka o kršćanskim krepostima, ali će u susljednoj sustavnoj povezanosti biti izložen sav njezin pozitivni dio. Na taj će način doći do jačega izražaja činjenica, da je nauka o krepostima srž čitave moralne nauke u bogoslovlju.

Što je u toj grani bogoslovske znanosti važno, treba da bude sa svih strana izgrađeno onako kako po svojoj vrijednosti zaslužuje. S ovim stavom želimo ne samo naglasiti pozitivnu vrijednost i važnost nauke o krepostima, nego i odbiti prigovore, što ih katoličkom moralnom bogoslovlju još i danas upućuju nekatolički autori (Hermann, Brunner i dr.) stojeći dijelom pod upli-
upućuju nekatolički autori (Hermann, Brunner i dr.) stojeći dijelom pod upli-
vom nekršćanske filozofije, a dijelom nalazeći zato podlogu kod pojedinih katoličkih pisaca (kazuista). Katoličko im je moralno bogoslovlje uopće odviše blaga (pasivna) (4), a premalo junačka značaja; otud da ne dolazi do pravoga izražaja nauk o krepostima; dobro se kao motiv kreposnih djela cijepa (»atomizira«) naukom o mnogostručnosti kreposti (5).

Prvi prigovor nema stvarno nikakova opravdanja. Tko katoličkoj moralnoj nauci o krepostima predbacuje trpni (pasivni) značaj, očituje da je ne poznaje. Baš obratno: tim je u većoj cijeni kreposni čin čim je više umne snage u nj utrošeno i čim je s većom djelatnošću volje izvršen; najvišu ćudorednu snagu predstavlja razboritost ili mudrost — zato je ona i prva među ćudorednim krepostima. Duševna snaga u visokom stupnju — to je bitna oznaka kršćanskih kreposti.

A što katolička nauka strpljivost i poniznost broji među kreposti, čini to opravdano, jer je i kod jedne i kod druge potrebna veća duševna snaga nego kod odvažnosti i ponosa; ovo su čini više prolazna a ono trajna značaja, gdje je usto vrlo teško na dugo vrijeme izdržati strah ili poniženje.

Drugi je prigovor također neopravdan, jer katolička nauka uči da su sve kreposti međusobno povezane: nema ih bez razboritosti, koja kod svake daje pravu mjeru i određuje način djelovanja. Nema dakle »cijepanja« jer je ljubav Božja (po Augustinu: (6) »Quid est boni cupiditas nisi caritas?«) u

(4) »robski moral« kako ga porugljivo nazivaju.
(5) Schilling, Apologie der kath. Moral, Paderborn (1936), str. 83 i sl.
(6) Sv. Augustin, Contra duas epist. Pelagii 2, 21.

sastavu svake kreposti, koje nigdje nema gdje nema skladna i uređena odnosa sviju prema konačnoj ljubavi. Ako dakle i ima više kreposti, nema među njima i ne može biti suprotnosti, nego vlada jedinstvenost što je po sebi traži kreposno stanje (7).

Ovi se prigovori danas više ne mogu i ne smiju uputiti katoličkom moralnom bogoslovlju. Mora se priznati, da cio tok janzenističkih borbi i period od konca 16. vijeka do vremena sv. Alfonza († 1787.) nije bio za moralno bogoslovlje od koristi. Ali iza pada dolazi preporod: tako se i od vremena sv. Alfonza na čitavoj liniji zapaža jedan uspon, da na početku 20. vijeka zauzme položaj koji se više ne da napadati s ni jedne strane. Pa zato koliko bi gdje s nekatoličke strane došla do izražaja misao o zanemarivanju strogih naučnih oznaka u današnjem katoličkom moralnom bogoslovlju — bio bi to znak neobaviještenosti i pristranosti.

4. — Kolike je vrijednosti nauka sv. Tome Akvinca o moralu, naglasio sam u predgovoru I. sveska, pa ne marim ovdje ponavljati. Prvenstvo Tomina ugleda, vrijednost i važnost njegova kao učitelja i vodiča i za naše suvremeno znanstveno raspravljanje, jasno su i zanosno, nedvoumno i nepobitno iznijeli i naložili nam slijediti poglavari Kristove Crkve od pape Leona XIII. dalje sve do Pija XII. (8).

Ta se vrijednost u ovom našem poslu zorno ispoljuje uvidom u sastav njegove Summae: čitav drugi dio radi o čovjeku ukoliko je slika svoga Stvoritelja u djelovanju. Bog djeluje slobodno kao najsavršenije biće, a i čovjek stvoren na Božju sliku i priliku djeluje slobodno; on je sâm djelotvoran kao početnik i gospodar svojih čina. Među najbolje što je sv. Toma napisao ističu prikaz o trajnom raspoloženju (sposobnost, spremnost, habitus, Fertigkeit) duše u prirodnom i u natprirodnom redu. Ta su i takova trajna duševna raspoloženja (»stanja«) zapravo tvorni uzročnik (causa efficiens) moralnoga ljudskoga čina. O izvanjskim uzročnicima: Bogu kao djelitelju milosti, a svijetu i đavlu kao zavodniku na otpad od moralnosti — ne ćemo govoriti, jer je o tom govor u dogmatici; od unutrašnjih uzročnika iznijet ćemo o duševnim raspoloženjima (stanjima) najprije tjelesnu i duševnu stranu stanja (esse physicum et psychologicum) samo toliko koliko je potrebno za bolje razumije-

(7) Schilling, n. dj. str. 84.
(8) Govor sv. Oca pape Pija XII. klericima svega svijeta AAS XXXI (1939); cfr. članak: »Papa Pijo XII. o učenju svetih znanosti«, BS, XXVIII (1940) str. 417; Enciklike: Leona XIII. »Aeterni patris« (1879); Pija X. »Doctoris Angelici« (1914); »Pascendi« (1917); Benedikta XV. »Fausto appetente die« (1921); Pija XI. »Studiorum ducem« (1923).

vanje izvoda o kreposti. S moralne (esse morale) i natprirodne strane (esse supernaturale) ćemo o njima raspraviti u prvoj knjizi, kad bude govor o stečenim i darovanim (ulivenim) krepostima.

Otud se može nazreti razlog činjenici da sam u I. svesku ovoga djela (»Osnovno moralno bogoslovlje«) izostavio raspravu o krepostima uopće, pridržavši je za ovaj II. svezak, gdje ona s ostalim čitavim predmetom o kršćanskim krepostima sačinjava zaokruženu cjelinu. Tako dolazi jače do izražaja središnja os čitava katoličkoga morala: nauka o krepostima i kreposnom kršćanskom životu kao jezgra i najpozitivniji dio svega bogoslovskog naučavanja i svega kršćanskog djelovanja.

Način obrađivanja starih skolastičkih učitelja, pred svima sv. Tome Akvinca, najsnažnijega predstavnika odlično izgrađene katoličke nauke o moralu, izlaže svu moralnu nauku prema razdiobi na četiri stožerne kreposti. Ako bi tkogod rekao da je taj način vrijedio za Tomino doba, kad se nije kao posebna znanstvena grana obrađivala ascetika i mistika, mislim, da time ne bi uspješno pobio takav način obrađivanja moralnog bogoslovlja danas, kad se p o z i t i v n o j strani ljudskog djelovanja, kreposnom izgrađivanju ličnosti, daje naročita pažnja. Moralna se nauka ni pokraj ascetike i mistike kao posebnih naučnih grana, ne smije omeđiti samo na onaj djelokrug, kako su ga suzili neki katolički moraliste pod uplivom kazuista iz vremena 17. i 18. vijeka. Posebna moralna nauka ima pored smjernica što ih daje za čuvanje od grijeha i pored negativnog stava, prijeći u pozitivni, pa od ljudi tražiti da u svim svojim poslovima potpuno usvoje duh Kristove etike kako struji iz evanđelja. Govor Kristov na gori postavlja jedno v i š e mjerilo za pravi kršćanski život i traži d j e l o t v o r n o razvijanje svih ljudskih snaga u cilju, da »budemo savršeni kao što je savršen Otac nebeski« (Mt 5, 48). A taj uzor nije postavljen samo za redovnike i askete, nego za sve ljude. Još će kraj djelotvornog nastojanja za ostvarenjem kršćanskog uzora uvijek ostati mnogo toga, što će valjati svakom pojedincu ustrajno i brižno izgrađivati, odstranjivati i oplemenjivati u sebi, da na tom putu spasi svoju dušu. I zato valja tu pozitivnu stranu katoličkog morala predočiti u svoj njezinoj punini i ljepoti: čega ljudi ne poznaju za onim i ne haju. A nama je do toga, da ovu stranu katoličkog moralnog bogoslovlja upoznaju najprije svećenici, a preko njih svi vjernici u hrvatskom našem narodu.

Još se i danas nalazi zastupnika ne samo njemačke filozofije nego čak i teologa, koji se dadu zavesti na stranputice u nastojanju, da

katolicizam oslobode od svega što sjeća na aristotelsko-tomističku filozofiju (9). Ja naprotiv mislim da ću tijesnim oslonom na Tominu nauku o krepostima i temeljeći svoje izvode na dragocjenom njegovom djelu, samo korisno poslužiti i nauci i svom narodu (9a).

5. — Živimo u doba kad se moralne vrijednosti poljuljaše do takova stupnja, da se mnogima činilo, e se približuju apokaliptični dani. Kakogod međutim teško i tužno bilo vrijeme što ga proživljavamo, vječne će vrijednosti kršćanske moralne nauke preživjeti i sve ove strahote zabluda našega doba (10), te će u svojoj ljepoti ogrijavati pokoljenja iza nas, uzdižući im duše do nebeskih vedrina i osvijetljujući na zemlji životnu stazu preporođenom čovječanstvu.

I s t i n e o s m i s l u ž i v o t a kako je predstavlja katoličko kršćanstvo, i o d u ž n o s t i m a što odatle izviru, ne mogu uništiti nikakove nove ideologije, niti one mogu spriječiti njezine pobjede u dušama. Mogu je uništiti u jednom dijelu kojega naroda, mogu otrovati veći ili manji broj duša, ali kršćanske istine o smislu života ne mogu istrijebiti. Zastire se ta kršćanska istina krvlju, dimom, suzama i ruševinama — ali i nakon svega ovoga kaosa zasjat će ona sjajna poput sunca i sjati povrh ovih istih mora i krvavih poljana, u dušama istih ovih iskrvavljenih naroda, da im ponovno prikaže cijenu duševnosti i donese okrepu za ljudski život: **vjeru** u Boga, **nadu** u spas i mir, a **ljubav** među ljudima. Istina je u Bogu; iza nezapamćenih boli i patnja naših dana — same će se od sebe pružati k njoj ruke osiromašenog i ojađenog čovječanstva. Kršćanska će im moralna nauka pokazati, da je sve ovo krvavo uništavanje bilo promašena rabota (11), daleko od volje Onoga koji nam je riječju i dje-

(9) G. M e n s c h i n g: Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde. Leipzig (1937). Vidi: V. K e i l b a c h: Misli o Bogu i religiji, Zagreb 1942, str. 119.
(9a) »A une époque comme la nôtre, où naissent et disparaissent presque aussitôt des systèmes de morale, dont le nombre et la diversité donnent une idée du désarrois actuel de l'ésprit humain sur une matière aussi importante, il ést bienfaisant qu' un ouvrage comme celui d'Aristote lumineusement commenté par St. Thomas puisse être mis entre les mains de ceux qui cherchent une philosophie morale, qui a pu traverser les siècles s a n s c e s s e r d'ê t r e m o d e r n e.« Iz pisma Mag. gen. O. P. fr. S. G i l l e t-a (31. III. 1933) p. Angelu Pirotta izdavaču komentara sv. Tome: In X libros ETHICORUM ARISTOTELIS AD NICOMACHUM expositio, Torino (1934), edit Marietti.
(10) Z i e g l e r dr. A. Die russische Gottlosenbewegung, München (1932); P a v e l i ć dr. A., Strahote zabluda, Zagreb (1941).
(11) ali nastala s Njegovim pripuštenjem kao kazna za grijehe ljudi.

lom pokazao kako valja živjeti ovdje na zemlji, da jednom iza smrti dođemo k Njemu na smirenje i trajni blaženi pokoj. U toj su nauci i življenju po njoj, ljudi uvijek nalazili dijelak sreće već na zemlji, pa će tako i nadalje.

Naš hrvatski narod neka i u buduće nađe u spremnim pastirima svojih duša najbolje pomagače kroz ovaj život, za pripremu na vječni život u krilu Gospodinovu. Narod bez kreposti — jest narod bez budućnosti! Budućnost se može graditi samo na dobro osiguranim temeljima narodnog života. Gdje u narodu nema kreposti nego gdje prevlađuju mane — nema potrebnih preduvjeta za život, pa ni za uspješnu vedru budućnost.

Možda je ovo s našega vjersko-narodnog gledišta jedan od najvažnijih momenata koji želimo ovdje istaknuti. Katolička je bogoslovska nauka kao i katolička vjera općenita značaja (katolički = opći): za sve ljude, sve narode, sva vremena. Ali taj opći značaj nikada nije smetao ni Crkve u pojedinim narodima, ni njezinih predstavnika u hierarhiji i u nauci, da primijene bogoslovska razmatranja na vlastite prilike i svu svoju djelatnost koja iz toga izvire, prenesu prvenstveno na područje što im se pruža u vlastitoj domovini i u rođenom narodu. Polazeći s istoga toga gledišta upozorujem, zašto bogoslovske izvode u ovoj knjizi smatram naposc važnima za naše domaće prilike i zašto držim, da ih nužno moramo privesti u život svoga hrvatskog naroda, ako mu želimo sretnu i trajnu budućnost.

Bez života u kojemu potrebne socijalne i moralne kreposti ne dolaze vidno do izražaja, nema narodu budućnosti. Gdje nema kreposti, vladaju ili će doskora zavladati mane (vitia): to su staze što vode u propast. Ako se one razmnože, pohrlit će sav narod k brzoj svojoj nesreći. Povijest zorno prikazuje primjere, čak nam ih pruža i suvremeno doba.

Mane što nas kao narod sramote, s obzirom na narodnu budućnost ozbiljno zabrinjuju, a prevlađuju u našem hrvatskom narodu jesu ove:

a) nepoštivanje svetoga Božjega imena; psovka je još raširena kod širokih narodnih slojeva po selima jednako kao i kod građanskog i činovničkog staleža po gradovima;

b) nepoštivanje ugleda (autoriteta) ni roditelja, ni vlasti. Tužne su se slike prečesto redale još u nedavnoj prošlosti pred očima naše javnosti; već smo gotovo bili otupili čitajući: sin ubio oca, brata ili druga, đak napao svoga učitelja, podređeni činovnik svoga pretpostavljenog i sl.;

c) nepoštivanje Božjeg zakona u ljudskom životu: provodilo se ubijanje djece u utrobi matera i izigravanje Božjeg nauma o razvoju ljudskog roda

(»bijela kuga«) — u strahovitim razmjerima po gradovima, a podosta i po selima nekih pokrajina;

d) ne poštuje se nadalje pravo tuđega vlasništva, nego se krađa uvriježila među naš narod kao kuga; gazi se ličnost čovjeka i dostojanstvo osobe, kad se laže, krivo zaklinje bez grizodušja; ruši se uredba braka, kad se do nastanka Nezavisne Države Hrvatske vjernost nekažnjivo javno izvrgavala ruglu u kazalištu, kinu i u lijepoj knjizi bez ikakove zabrinutosti; lakomost, zavist, proždrljivost, pijanstvo, oskvrnjivanje nedjelje — to su bile pojave na koje se već uopće nikakav osvrt nije uzimao, kao da i nisu nikakove mane. Mi smo u moralnoj ocjeni kao narod (*) daleko ispod onoga stanja u kakovom smo bili još pred 100 godina. Kakovi su nam izgledi za budućnost ako se ne vratimo na stare staze poštenja? Zar se uspješna budućnost može graditi na slabim moralnim temeljima?

Ovakovo gledanje na stvari nije samo naše. Potvrđuju ga i drugi. Vrstan javni radnik iz Sarajeva piše:

»Nama prijeko trebaju ustanove koje će ubrzanim tempom raditi na podizanju narodnog morala i kulture. U tomu smo pogledu zadnjih decenija strahovito nazadovali. Narod nam se počeo naglo kvariti. I na selu. Govoriti danas o našoj ćudorednoj intaktnosti znači naivno i neukusno frazirati. Bračno-seksualni moral uzdrman je u svojim temeljima. Ni pred čim više ne prezaju ni mali ljudi iz građanstva i sa sela. Slobodna ljubav, preljubi, pobačaji, u većini naših krajeva svagdanja su, najobičnija stvar. A nije bolje ni sa t. zv. socijalnim moralom. Vara se, krade, otima, lihvari, pljačka, podmićuje, pali, krivo kune. Ima i praktičnog komunizma na sve strane: u formi bezvjerja, ali i u formi kulturno-moralnog nihilizma. Mnogi naši, i mali ljudi, ne znaju više ni za kakve svetinje. Psovka je već poprimila jezovite i forme i razmjere. Običaji su i manire, osobito kod mladeži, surovi. Kriza je duševnosti općenita (12).

Otud slijedi jasno: Na zastupnicima Crkve i države stoji teret, da u duše svoga naroda i njegove inteligencije opet unesu svijest o kreposnom životu kao jedinom uvjetu bolje moralne budućnosti. U tom se poslu ne mogu i ne smiju radnici na moralnom preporodu dati spriječiti nikakovim krilaticama o razvijanju samo onih elemenata što ih seljački narod sâm iz sebe iznese. U ocjenu sposobnosti ljudske prirode s obzirom na istočni grijeh, o prirođenim, baštinjenim i stečenim stanjima kod naroda, koliko su »autohtoni«, koji su i kakovi su elementi moralnog znanja i uvjerenja, kako se s njima ima po-

(*) Zagrebački nadbiskup Dr. A. Stepinac sažeo je naše narodne poroke u ove riječi: »Neka dakle našu narodnu sramotu bogumrsku kletvu zamijeni poštivanje svetoga Imena Božjega. Neka našu narodnu sramotu bijelu kugu, zamijeni svetost obiteljskog života. Neka našu narodnu sramotu razdor, mržnju i svadu, zamijeni iskrena bratska ljubav. Neka našu narodnu sramotu pijanstvo zamijeni trijezan društveni život«. Propovijed u Mariji Bistrici 13. VII. 1941., prigodom zagrebačkog hodočašća. »Katol. list« br. 28/1941.

(12) KT br. 29/1941. (20. VII.).

stupati da se razviju, ojačaju i korisno ispolje u narodnom životu, nisu bili mjerodavni govoriti »autohtonci«, jer su oni pokazali da se u te stvari naprosto ne razumiju. Ono što su pisali i govorili, osim što je nestručno, dobrim je dijelom neispravno. Uljudba (kultura) se duha ne može odijeliti od vjersko-ćudorednih osnova. Prosvjeta (pismenost) ne podiže uljudbu, ako ne jača pojedinca i zajednice s obzirom na osnov svake uljudbe: vjeru u Boga Oca Stvoritelja i Otkupitelja! A pošto je naš narod katoličke vjere, imaju se osnovi te vjere u narodnom probitku čuvati, njegovati i jačati. Tu će trajno ostati najboljim učiteljem naroda katolički dušobrižnik — prvi i najbliži prijatelj svoga naroda.

Načela na kojima se ostvarila Nezavisna Država Hrvatska uzimaju u obzir ovo istaknuto stanovište i ne daju, da se protuvjerska promičba u hrvatskom narodu širi. To ispravno stanovište označuje zalog njezine bolje budućnosti.

Hrvatskom je svećenstvu i laicima, koji ih trebaju u tom poslu pripravno pomagati, namijenjeno ovo par opazaka u namjeri, da ih što snažnije potaknu na zdušan rad u tom smjeru.

§ 2. NAUKA SV. TOME O TRAJNIM RASPOLOŽENJIMA (navika, habitus).

I. Što su trajna raspoloženja. Na kakova raspoloženja mislimo i što se pod njima ima razumijevati, bit će jasno kad kažemo: ljudska je duša po prirodi snabdjevena različnim moćima; to su prvenstveno razum, volja i osjetilna težnja. One nisu, barem sve, prirodno određene za izvjesno *nužno* djelovanje kao što je razum prirodno usmjeren k istini, i ne može a da je ne ustanovi, ako su svi potrebni uvjeti tu. Zato da moći djelatno zahvate i da određeni duševni čin izvedu, treba da je u njima izvjesno raspoloženje *u omjeru* prema očekivanom ili namjeravanom činu. Pa ukoliko duševne moći imaju prolazno ili trajno takovo raspoloženje, bilo s obzirom na njih same bilo s obzirom na njihovo djelovanje, zove ga sv. Toma prema Aristotelu svojstvom (qualitas), koje znači *sposobnost* (navika, stanje, habitus), *što usavršuje onoga koji ga ima ili mu škodi* (13). Otud dobra i zla svojstva, sposobnost (spremnost) na dobro ili na zlo.

(13) »Habitus dicitur dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum secundum se aut ad aliud« S. theol. I-II, q. 49, a. 1.

Nazivamo ih latinski habitus (od habere), a hrvatski raspoloženje (spremnost, navika, sposobnost, vještina (14), jer znače: da se (u osobi) određena duševna moć ili (u stvari) određeni način, nalazi baš u takovom a ne u drugom kojem stanju, s obzirom na sebe (essentia) ili s obzirom na način djelovanja (modus) izvan sebe (15). Prema Aristotelu postoje 4 vrste svojstava, ali način i opredjeljenje nosioca (subjekta) s obzirom na njegovu prirodu, spada k prvoj vrsti, t. j. raspoloženju ili dispoziciji (16).

Stvarno će dakle habitus značiti: *trajno raspoloženje* (navika) *u kojem se (ili kako se) nosilac nalazi po svojoj prirodi*, dosljedno prema svrsi što mu je prirodom bića određena. Radi toga će nam to raspoloženje otkriti: da li nosilac stoji dobro ili loše, prema tome da li ono prirodi bića prija ili ne prija. A kako je u svakom biću *prvo* na što mislimo *priroda* njegova, to se i navika ili raspoloženje što nju otkriva, stavlja kao prva vrsta svojstava.

Trajno raspoloženje (navika, stanje, habitus) po svom značenju nadmašuje *prolazno* raspoloženje (pripravnost, dispositio) u nosiocu, kazuje dakle nešto više; pripravnost ne uključuje svojstva trajnosti kao što ga uključuje pojam navike ili stanja. Pripravnost (prolazno raspoloženje) se dade lako izgubiti, a svojstvo koje se lako izgubi, nije nikakva navika ili stanje, nego tek raspoloženje: tko lako izgubi znanje koje stekne, nije učen jer nema trajnog raspoloženja

(14) »Habitus znači ponajprije način stvari kako se ona ima ili svako raspoloženje stvari...; onda znači odjeću kojom se tijelo zaodijeva...; napokon: neku specijalnu kakvoću kojom se subjekt dobro ili zlo ima ili raspolaže spram djelovanja... (str. 312) »Habitus je neka kakvoća trajna i po sebi stalna u subjektu, po sebi najprije upravljena na djelovanje koje ne daje prve mogućnosti djelovanja, nego koje djelovanje pomaže i olakoćuje... (str. 313)«; nije samo neka spretnost moći spram čina, niti lakoća... nego znači neku kakvoću koja je princip čina a koja usavršava samu moć...« (ibid.). Stadler dr. J. Psihologija, Sarajevo 1910; Bauer-Zimmermann, Opća metafizika ili ontologija, Zagreb (1918), str. 128 (bilješka).

(15) »Bonum autem et malum dicitur per respectum ad finem. Sed modus et determinatio subjecti in ordine ad naturam rei, pertinet ad primam speciem qualitatis quae est habitus et dispositio«, S. theol. I-II, q. 49, a. 2.

(16) Između devet pripadnih bića (accidentia) što ih nabraja filozofija, od naročite vrijednosti je kakvoća (qualitas). Može se govoriti o bitnoj i o pripadnoj kakvoći, potonja kao pripadni bitak određuje i popunjava supstancijalan bitak ili s obzirom na narav i bivstvovanje supstancije ili s obzirom na njezino djelovanje. Skolastični filozofi meću po Aristotelu među 4 vrste kakvoće na prvo mjesto *vještinu* i raspoloženje (habitus et dispositio), Bauer-Zimmermann, Opća metafizika 2. izd. str. 123.

prema znanju (habitus), nego tek ima pripravnost ili prolazno raspoloženje da to postane (dispositio). Vidi se dakle da pojam navike (stanja) uključuje neko trajanje, izvjesnu stalnost (17). Otud definicija: *navikom ili trajnim raspoloženjem nazivamo u nekom biću ono stalno svojstvo koje ga usavršuje.* To se usavršenje može odnositi ili na prirodu (entitative) n. pr. zdravlje, milost ili na djelovanje (operative) bića, n. pr. hrabrost, razboritost. Nama je u moralu prvenstveno stalo do onih trajnih raspoloženja (stanja) što pomažu ljudsko *djelovanje*, zato je dalje samo o njima govor.

II. **Kako ih razlikujemo?** Ovakovih navika (stanja, trajnih raspoloženja) ima nekoliko vrsti:

1) **S obzirom na nosioca (subjekt)** u kojem se nalazi, zove se navika:

a) *suštinska* (*supstantivna*, entitativna), kad izravno i ne posredno dotiče prirodu nosioca u sebi, u njegovoj biti i prvenstveno smjera na dobro ili zlo bića (n. pr. ljepota tijela u prirodnom, a posvetna milost u natprirodnom redu);

b) *djelotvorna* (*operativna*) navika ili trajno raspoloženje (stanje) kad prvenstveno smjera na dobro ili zlo *djelovanje* nosioca, tako da biće uslijed toga stanja djeluje skladno sa svojom prirodom ili obratno. Navika se neposredno dotiče djelotvorne *moći*, pa ona lako i radosno stupa u akciju n. pr. znanje glazbene vještine, krepost poslušnosti i sl. Pošto je pak svaka priroda usmjerena na izvjestan način k djelovanju, to i suštinsko (entitativno) raspoloženje ako ne po sebi i neposredno, a ono preko prirode pomaže i usavršuje njezino djelovanje (18).

2) **S obzirom na postanak** (origo) dijele se trajna raspoloženja (navike) na:

a) *prirodna*, kad ističu iz same prirode bića: sklonost k svađi, k pijanstvu; lako shvaćanje osnovnih načela morala (»sintereza«), razumskog (smislenog) rasuđivanja (cjelina je veća od svog dijela i sl.);

(17) S. theol. I-II, q. 49, a. 2 ad 3.

(18) »Unde habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem, inquantum est finis naturae vel perducens ad finem«, S. theol. I-II, q. 49, a. 3.

b) *stečena*, kad na kojem području djelovanja, opetovano izvedenim činima koje svoje moći, stičemo uslijed vježbe sposobnost i lakoću: izučavanjem (studijem) u znanosti, odricanjem u umjerenosti i sl.;

c) *darovana* ili ulivena (natprirodna), kad nam ih Bog poklanja u svojoj dobroti i darežljivosti. To je milost Njegova, natprirodno stanje koje čovjeka čini Bogu dragim i sposobnim, da izvodi djela što daleko nadvisuju ona, koja bi čovjek samo svojim silama mogao izvesti n. pr. natprirodni čin vjere, pokajanja. Takovo stanje ima čovjek zahvaliti samo slobodnoj Božjoj volji, jer ga dobiva kao čisti dar bez ikakove svoje zasluge. Tad se ono *bitno* (quoad substantiam) razlikuje od stanja (raspoloženja) stečena čisto prirodnim silama; a razlikuje se samo *po načinu* (quoad modum), kad je, istina, nekomu dano na izvanredan način, ali bi ga subjekt u drugim prilikama mogao postići i prirodnim putem.

Tako su apostoli na čudesan (t. j. natprirodan) način dobili na dan silaska Duha Svetoga *dar* govorenja u raznim jezicima. Odmah su stali govoriti jezicima kojih do onda nisu poznavali, dok inače svaki čovjek može prirodnim putem tek dužim učenjem i vježbom steći poznavanje tih jezika. Stanje dakle u kojem su se apostoli našli nakon primitka toga dara, čudesno je samo po načinu na koji su oni do njega došli (19).

3) **S obzirom na moralnost** razlikujemo:

a) *dobro* raspoloženje (stanje, naviku) kad odgovara prirodi nosioca i stalno ga raspoložuje k dobrom djelovanju. Predmet (objekt) je takovim navikama (stanjima) dobro, pa ih zovemo krepostima; b) *zlo* raspoloženje (stanje, naviku) kad je upravo obratno. Tada ih zovemo manama, zlim sklonostima (vitia) na čovjeku.

III. **Jesu li nam trajna raspoloženja (stanja) potrebna?** Sv. Toma odgovara: poradi toga što označuju neki stupanj savršenosti u biću, ispravno je reći da su potrebna (20). Razlog: ono što pripomaže, usavršuje i usklađuje biće s konačnom svrhom, što prirodu njegovu pomaže, da ona i u sebi i u svom djelovanju koje može biti mnogostruko i raznovrsno, s jačim zamahom prione, s većom se ljubavlju zanese i s nekom stalnošću u djelovanju napreduje, svakako je toj stvari (ili biću) potrebno. Tako su naročito potrebna stanja u ljudskoj duši, koja po svojim moćima nije opredijeljena (determinata)

(19) S. theol. I-II, q. 51, a. 4.

(20) S. theol. I-II, q. 49, a. 4; ibid. ad 2 et 3.

samo na jedan način djelovanja, nego svoju djelatnost izrazuje na mnogostruke načine; nju treba da izvjesno raspoloženje pokrene na određeni taj i takav čin, naročito na dobar čin. Dobra navika upravlja kod čovjeka maštom u ispravnom smjeru, svladava n. pr. strastvene porive srdžbe i osvete ili ih osjetljivo kroti.

Životno iskustvo to i te kako potvrđuje: što nam je nekada bilo teško, postalo nam je lako, jer je stečena izvjesna sposobnost i okretnost. Tko u radu može zakrenuti lijevo ili desno, na dobru ili zlu stranu, tomu je potrebna neka sklonost ili navika, ako hoće da stalno koraca dobrim smjerom. Stanja ili navike dakle nema tamo gdje nema prelaza od mogućnosti na čin; nema ga (niti ga treba) kod Gospoda Boga koji je u svom biću — sam čin; ne treba ga ondje gdje priroda po svojim stalnim zakonima vrši jednolično svoj posao (prirodne sile); ali ga treba čovjeku koji po svojim moćima (razum. volja, osjetila) može zakrenuti amo i tamo, na dobro ili na zlo.

Djelotvorna (operativna) su dakle trajna raspoloženja (stanja) čovjeku vrlo potrebna, jer mu silno olakšavaju put prema konačnoj svrsi ako su dobra, i postaju mu vremenom »druga priroda«. S njima ne samo da svladava poteškoće, nego ih u radu jedva osjeća, pošto mu sav posao teče kao i prirodna djelatnost; ako su međutim zla — opet su dvostruko zlo, jer mu otešćavaju povratak na pravu stazu.

IV. **Nosilac trajnog raspoloženja** (stanja) mogu biti:

a) **tijelo.** Suštinska (entitativna) se prirodna raspoloženja (stanja, navike) kao ljepota, zdravlje i sl. nalaze u tijelu izravno (proprie) kao u nosiocu, ali ona nisu navike u pravom već samo u prenesenom smislu. Gdje je djelovanje (funkcija) stalno, nužno i jednolično (ad unum determinata) ne može biti navike u pravom smislu, jer je nepotrebna; moć naime sama po sebi obavlja djelovanje prirodnim putem na najbolji način. Zato kod životinje nema navike (stanja) u pravom smislu, jer one rade savršeno prema svom nagonu, a ukoliko ih čovjek nešto nauči (dresura), to im postaje navikom u neizravnom smislu.

Ukoliko pak tijelo dolazi u stanje, da spremno i pripravno služi duševnoj djelatnosti, nosilac je djelatnih (operativnih) stanja, ali samo u drugom redu: udovi, hranbena ili pokretna moć u tijelu rade po sebi (automatski) kao oruđe duše. U duši su dakle stanja prvenstveno, izravno, a u tijelu neizravno, t. j. koliko duša pokreće tijelo i njegove organe. Tako može postojati u tijelu stanje naročite

pokretne sposobnosti: dok se n. pr. jedan teško diže i još teže sagiba, drugi je u tom lak i okretan jer je spremnost i sposobnost stekao vježbom (21).

b) **duša** je s obzirom na svoju bit samo nosilac natprirodna suštinskog (entitativnog) trajnog raspoloženja (milosti); prirodna takova stanja ne možemo zamisliti u biti duše, jer je ona oblik po kojemu ljudska priroda baš postaje ono što jest, pa u tom obziru ne može biti još savršenija (22).

Djelatna (operativna) trajna raspoloženja (navike) su u duši kao u svom pravom nosiocu; ali kako je duša počelo djelovanja koje ona vrši preko svojih moći, ispravnije se izrazujemo kad kažemo da su:

c) **duševne moći** — prvenstveno nosioci djelatnih trajnih raspoloženja (navika) i to:

1) razum, jer je u mogućnosti da se bolje razvije i usavrši, n. pr. u znanju;

2) volja, jer ona po sebi miruje (indiferentna je), pa se može raznoliko opredijeliti, n. pr. s obzirom na pravednost;

3) osjetilne moći, kad ne djeluju pod prirodnim nagonom nego pod upravom razuma. Tako osjetilna težnja (uzdržljivost) pa i unutrašnja osjetilna ćutila (sensus internus: vježbe u pamćenju, razmišljanju); u izvanjskim osjetilnim ćutilima, kako je već rečeno, nema navike. Oni (oko, uho) rade po sebi (mehanički) (23).

Bilješka: Sv. Doktor napose utvrđuje misao da i anđeoska priroda potrebuje naviku (stanja), različno dakako od čovjeka, s obzirom na njezinu netvarnost (24).

(21) S. theol. I—II, q. !0, a. 1.

(22) »Si ergo accipiatur habitus secundum quod habet ordinem ad naturam, sic non potest esse in anima (si tamen de natura humana loquamur), quia ipsa anima est forma completiva naturae humanae. Sed si loquamur de aliqua superiori natura cuius homo potest esse particeps... sic nihil prohibet in anima secundum suam essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam«. S. theol. I-II, q. 50, a. 2.

(23) Ibid. a. 3. ad 3; a. 4, 5.

(24) »... quia nullus angelus pertingit ad perfectionem Dei, sed in infinitum distat, propter hoc ad attingendum ipsum Deum per intellectum et voluntatem, indiget aliquibus habitibus, tamquam in potentia existens, respectu illius puri actus«. S. theol. I—II, q. 50, a. 6.

V. **Otkud trajna raspoloženja (navike), kako se mijenjaju i gube?**

A) **Uzrok** im može biti: 1) p r i r o d a. Jedna su trajna raspoloženja prirodna svim ljudima kao vrsti bez razlike (nisu im urođena!) u nekom početnom odsjeku (stadiju), kako smo objasnili u nauci o sinterezi, gdje smo govorili o neposrednom nekom lakom razumijevanju ili shvaćanju osnovnih načela morala (habitus primorum principiorum) u primjeni i u nauci (teoriji). Druga su prirođena samo nekim pojedincima, zapravo su naslijeđena, ali su s prirodom skopčana kod pojedinca, n. pr. sklonost k znanosti, glazbi, blagosti i sl. (25).

2) v j e ž b a. Vježbanje znači opetovanje istih čina. Opetovanjem se stječe lakoća, okretnost i spretnost, neka navika koja postaje tim jača čim dulje traje vježbanje.

Iskustvo pokazuje da se ustrajnošću može postići zamjerna visina sklonosti i pripravnosti k dobru, gdje se poteškoće svladavaju s neobičnom lakoćom. Dakako i tu se valja čuvati pretjeranosti, da ne štetuju vlastite duševne moći. Što je spoznajna moć (facultas apprehensiva) niža, tim je češće opetovanje potrebnije; jednim činom može bez opetovanja nastupiti novo stanje u tijelu (djelovanjem lijeka: zdravlje), pa i u samoj razumskoj moći (ispravno shvaćeno pravilo stvara trajno uvjerenje) (26).

3) B o ž j i z a h v a t. Kad se milost Božja slijeva u dušu, stvara se u njoj natprirodno stanje, kojim čovjek dobiva sposobnost za djelovanje prema svrsi što po sebi potpuno nadilazi njegove prirodne moći. Nekad je to stanje u s e b i natprirodno (posvetna milost), nekad je samo natprirodan n a č i n kojim se do njega dolazi (dar jezika podijeljen apostolima) (27).

Urođenih navika (stanja) nema. Ono što je urođeno (zapravo prirođeno), to je izvjesna pripravnost ili prikladnost u jednom početnom odsjeku. Točnije: u d u š i je (u volji i razumu) prirodna određenost i otud ono naginjanje k dobru, odnosno k istini. U tom smislu se govori o sinterezi kao razumskom svojstvu ili trajnom raspoloženju, što se kasnije vježbom može dotjerati do potpune navike, prave razumske ili ćudoredne kreposti. Nije dakle u duši početak same navike, nego je u njoj u z r o č n i k ili početnik, koji rađa navikom. Ono naginjanje k vlastitom objektu pripada moći, koja se prirodno naginje i tako daje povod, da se može razviti sama navika. Utoliko se dakle

(25) S. theol. I-II, q. 51, a. 1.
(26) S. theol. I-II, q. 51, a. 2 i 3.
(27) S. theol. I-II, q. 51, a. 4.

može reći, da je navika u duši, ukoliko je u njoj uzrok što ga omogućuje (28). U t i j e l u se međutim ona baštinjena dispozicija pravom naziva p o č e t k o m trajnog raspoloženja, jer ona u velike pridonosi kako u zlu tako i u dobru, da se razvije koja krepost ili kakova mana.

B) **Povećanje** trajnog raspoloženja (navike) može uslijediti (Gospode umnoži nam vjeru! (Lk 17, 5) ne kakovim pripajanjem ili dodavanjem, nego tako da se navika ili:

a) p r o š i r i (extensive) s više novih predmeta, kao kad netko svoje znanje proširi kojim novim učenjem (studijem). Ovakovo povećanje može biti samo kod razumskog stanja; ili

b) p r o d u b i (intensive): kad se netko jače učvrsti u svom znanju i umijenju, pa u svom poslu nastupa spretnije i sigurnije. Tako se može povećati ne samo razumska nego i ćudoredna navika: učeniji i potkovaniji u struci nastupit će brže, oštrije i spretnije, isto kao što će čovjek uvježban u odricanju lakše i pripravnije odoljeti zavodljivoj ponudi (29).

C) **Oslabiti** (u m a n j i t i) i p o s v e i z g u b i t i, mogu se trajna raspoloženja na slijedeći način:

1) s t e č e n o se trajno raspoloženje može umanjiti i izgubiti s istoga razloga s kojega se može povećati (ekstenzivno i intenzivno): a) p r o t i v n i m d j e l o v a n j e m (činima); navika svladava naviku, uči nas svakodnevni život, pa tako i čovjek naviknut na uzdržljivost i čist život, može da čestim dolaženjem u grješnu prigodu i prihvaćanjem odveć slobodna ponašanja u društvu, padne u grijeh i ostane u njemu kroz dugo vrijeme; b) d u g o t r a j n i m n e v j e ž b a n j e m. Tako se dešava, da tkogod čak i svoj materinski jezik zaboravi, ako ga kroz dugo godina ne govori; c) s l u č a j e m (nesrećom), kad uslijedi ozleda potrebna ćutila za vježbu i vršenje opetovanih čina. Ne stradaju tada samo tjelesne nego i duševne navike vezane uz dotično ćutilo: čovjek s ozlijeđenom hrptenjačom znade izgubiti sposobnost ispravna umna rasuđivanja.

2) P r i r o đ e n a se duševna stanja (habitus primorum principiorum) ne mogu izgubiti. Nitko makar i u mani ogrezao ne može ne znati, da dobro valja činiti a zlo izbjegavati, da Boga valja štovati i sl. Dok

(28) S. theol. I-II, q. 51, a. 1; M e r k e l b a c h, Summa theol. moralis vol. I, p. 454.
(29) S. theol. I-II, q. 52, a. 1, 2, 3.

je ljudske prirode, dotle traje i to stanje; ono može oslabiti i opakim činima postati kao zastrto i zasjenjeno, da se ipak u danoj potrebi pojavi.

3) Natprirodna se stanja (milost) dadu izgubiti posvema, kako to biva uslijed teška grijeha. Gube se posvema a ne umanjuju, jer laki grijeh ne umanjuje milost nego stvara u duši raspoloženje, da čovjek ubrzo padne u teški grijeh.

Glede vrsne razlike (specifica distinctio) navika, bilježi sv. Toma: (30)

1) Pošto navike označuju određeno raspoloženje (mogućnost) u nosiocu prema njegovoj prirodi ili prema svrsi prirode (pa zato prema prirodnom djelovanju), može jedna te ista moć imati više vrsno različnih navika, upravo kao što razni predmeti mogu pokretati jednu te istu moć. Tako su zdravlje, snaga, ljepota trajna raspoloženja (stanja) u tijelu kao što su znanje, poštenje, hrabrost u duši.

2) Kao što se čini po vrsti (specifično) razlikuju prema predmetu tako i stanja, jer tvore raspoloženje k činima. I zato se njihova vrsna razlika utvrđuje: a) prema vrsno različnim predmetima; b) po prirodi prema kojoj se odnose: ljudska krepost poniznosti prema stvorenoj ljudskoj prirodi i bogoslovska krepost vjere i ljubavi prema prirodi uzdignutoj u natprirodni red; c) prema uzroku od kojega proizlaze: tako su jedna opetovanjem ljudskih čina stečena, a druga su od Boga darovana ili ulivena i međusobno vrsno različna; d) prema moralnosti: da li su dobra ili zla trajna raspoloženja (stanja), t. j. da li su s prirodom nosioca u sukladnosti ili nisu.

Bilješka. Radi toga što se kod djelovanja razni čini izvršuju susljedno, ne može se takovo stanje nazvati sastavljenim. Svi su čini naime usmjereni na jednu svrhu na koju cilja čitavo stanje. Zato je ono jednostavno (qualitas simplex) i ako obuhvata po koji taj čin. Jedinstvo ima od svrhe za kojom polazi: hrabrost ili umjerenost kao kreposna stanja ne stoje u jednom jedinom činu, nego u više njih (uzdržljivost, otklanjanje, izbjegavanje prilike, uklanjanje zapreka i t. d.), a svi skupa tvore krepost hrabrosti ili umjerenosti.

—o—

Nakon izlaganja o trajnim raspoloženjima uopće, prelazi sv. Toma najprije na raspravljanje o dobrim stanjima napose (o kreposti), da zatim nastavi o zlim stanjima (o grijehu). Pošto smo o grijehu raspravljali u našem prvom svesku, preostaje nam da sada prijeđemo na sustavno izlaganje nauke o kršćanskim krepostima uopće i pojedinim njezinim vrstama napose.

(30) S. theol. q. 54, a. 1, 2, 3.

KNJIGA I.

O KREPOSTIMA UOPĆE

Literatura: Agjić Kajo, Sastav bogoslovja dělorednog, knjiga I, odsěk 3: Od kreposlovja, Budim (1847) — L. kard. Billot, De virtutibus infusis, tom. I[2], Roma (1905) — O. Dittrich, Geschichte der Ethik, Bd I—III, Leipzig (1926) — V. Kolb, Abriss der gesammten Tugendlehre[2], Wien (1922) — A. Pirotta, S. Thomae A. in X libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio, Torino (1934) — D. Prümmer, Manuale theologiae moralis, tom. I[8], Freiburg i. B. (1935) — S. Schiffini, Tractatus de virtutibus infusis, Freiburg i. B. (1904) — O. Schilling, Theologia moralis fundamentalis, München (1935) — Seipel-Ujčić, Theologia moralis, I[10] Ratisbonae (1923) — Sv. Toma A., Summa theologica, I—II, q. 55—61, Torino, Marietti (1928); Quaestiones disputatae, vol. II[6], De virtutibus in communi, Torino, Marietti (1931).

Ljudsko je djelovanje put, sredstvo ili način kojim se postizava konačna svrha. Po sebi je razumljivo, da samo moralno dobra djela predstavljaju uspješan način i primjereno sredstvo do cilja. Zastajući posvema na tom polju ljudskog djelovanja, valja nam sada uočiti: što je sve potrebno da se ono uzdigne do kreposna djelovanja, do takova stanja u kojem će pojedinac bez uštrba po svoju duševnost, najsigurnije, najuspješnije i najbrže pokročiti na putu u naručaj svome Stvoritelju.

Ako je vrijedno i potrebno znanstveno razmotriti, opravdati i ocijeniti konačnu svrhu, čitavo ljudsko djelovanje, naše čuvare i pomagače izvana (zakon) i iznutra (savjest) — kud i kamo je vrijednije, potrebnije, ljepše i korisnije razmotriti svu ljepotu toga jedinoga ljudskoga redovnog puta do spasenja, upoznati s kakovim ga je sigurnosnim mjerama, zaštitnim zidovima, zakloništima i branama učvrstio dobri i brižni naš Gospodar i Otac.

Sve je On to učinio u cilju, da čovjeku kraj iole dobre volje, kraj nešto pažnje prema sebi i ljubavi prema Njemu, neprijatelj njegove duše ne uzmogne nauditi. Upoznati taj put, kojim stupaju svi što su ozbiljno shvatili glas vlastite savjesti i pozitivnu riječ Kristovu u evanđelju: U kući Oca mojega ima mnogo stanova, idem da vam pripravim mjesto (Iv 142); Hoću, da i oni koje si mi dao budu sa mnom gdje sam ja (Iv 14, 23), znači: uroniti u najuzvišenije misli, predati se najunosnijem poslu, prikupljati najveće blago, oćutjeti već ovdje na zemlji unatoč križeva i patnja dijelak onoga blaženstva, što ga je Gospod pripravio onima koji ga ljube (1 Kor 2, 9).

Možemo zato razumjeti zašto je duša takvoga diva u krepostima kao što je sv. Toma Akvinski, ovome dijelu svoga velebnog djela (»Summa theologica«) posvetila toliku pažnju i u njemu usredotočila svu snagu svoga genija: sveta je duša Anđeoskog naučitelja izrađujući ovaj dio Summae znala i osjećala, da za sebe i za svoju braću po Kristu piše ono što im je najpotrebnije, riše im što je najidealnije, predočuje ono što je u tom njihovom životu najkorisnije (1). Kad ga mi ovdje na tom putu slijedimo, razumije se da vodimo računa o činjenici, da se život našega vremena u mnogome razlikuje od vremena sv. Tome. Prema tome ćemo gdjekoju stvar o kojoj Toma govori ili posve izostaviti ili tek kratko napomenuti, dok ćemo zahtjevima razvijenijega, individualnog a osobito socijalnog života posvetiti naročitu pažnju.

POGLAVLJE I.: ŠTO JE KREPOST?

§ 1. DEFINICIJA I OSNOVNI POJMOVI

Hrvatska riječ »krepost« (vrlina) označuje neku moć, sposobnost, usavršenje. Dolazi od krijepiti, krepčina, krepkost, krepost (»izvèrstnost stvarih«), dakle znači snagu, jakost u moralnom smislu; crkveno-slavenska je riječ »dobrodetelj« po sadržaju vrlo dobra (2). Latinska riječ »virtus« (od vis = sila, vir = muž) predstavlja ono što je muškarcu svojstveno: snagu, hrabrost; grčka riječ *ἀρετή* nije daleko od toga značenja i ako prvotno znači vještinu. U Sv. Pismu se češće nalaze izrazi *ἰσχύς, δύναμις)* u istaknutom značenju (Ps 32, 16; Mt 7, 22; Mk 6, 5). Ima i drugih značenja (Ef 1, 20), ali općenito i najčešće označuje ona neko dobro svojstvo, a kod bogoslova: djelotvorno dobro svojstvo (habitus operativus bonus).

1. — Otuda što izraz krepost u š i r e m smislu znači neko usavršenje, ostavljajući po strani druga značenja i uporabu toga pojma, u primjeni na ljudske moći razumijevamo pod njim: snagu, sposobnost, spretnost kojom razumne moći svrsishodno djeluju. Kako one po sebi nisu u svom djelovanju preodređene kao prirodne sile, nego rade slobodno, treba da istom dođu u takovo stanje u kojem će izvjesnom lakoćom, kao po prirodi, izvršavati čine potpuno u sukladnosti sa svrhom.

U u ž e m pak smislu jest krepost baš to neko dobro duševno stanje koje podjedno razumnim moćima daje ne samo poticaj na djelovanje, nego ga i vrši (habitus operativus). Po svom prvotnom poimanju znači krepost neko usavršenje. A kad imamo pred očima čovjeka, ne može biti govora o usavršenju s obzirom na njegovu bit, nego samo s obzirom na njegovo djelovanje, jer se čovjek po svom djelovanju najviše bliži Bogu, koji je samo djelovanje po svojoj biti. Ljudsko djelovanje mora biti d o b r o, ako hoće značiti usavršenje (3). Zato sv. Toma prema Aristotelu i sv. Augustinu postavlja definiciju kreposti ovako: k r e p o s t j e d o b r o d u š e v n o s v o j s t v o i l i t r a j n o r a s p o l o ž e n j e (s t a n j e) p o k o m s e č e s t i t o ž i v i, k o j i m s e n i t k o r đ a v o n e s l u ž i (4).

(1) Iz vlastita je iskustva znao sv. Toma što znači živjeti kreposno. »Saint Thomas a su réserver à la vie mystique la place qui lui revenait dans cet système, et la manière dont il en parle s'accorde avec le témoignage des ses biographes sur l'èsprit dans lequel il savait la pratiquer... On peut d'ailleurs présumer ce qui fut pour saint Thomas l'object préféré de ses méditations mystiques, lorsqu'on voit quelle place centrale occupe dans les poésies qu' il nous a laissées le mystère da la transsubstantiation«. E. G i l s o n, S. Thomas d'Aquin, Paris 1930[5], Intr. str. 3.

(2) Živa je i danas u istom značenju u bugarskom jeziku (G. St. P a š e v: Православно-християнско учение за нравственостьта, tom I. Sofia (1931), str. 383 »U širjem smislu svaka stvarih izvèrstnost zove se krepost... U krutjem smislu osobito stoicima pod imenom kreposti jakost dolazi s kojom pamet umna stranu ćutjevnu sebi podjarmitu dèrži. Nama pak krepost jest stalno i délovno duševno određenje zakon deloredni u svima, kao što treba ispuniti.« Kajo A g j i ć, Sastav bogoslovlja dělorednog, Budim 1847, Sv. I. str. 124.

(3) S. theol. I—II, q. 55, a. 1, a. 2, ad 3, a. 3.

(4) »Virtus est bona qualitas seu habitus mentis, qua recte vivitur et qua nullus male utitur...« (et quam Deus in nobis sine nobis operatur) S. theol. I-II, q. 55, a. 4; »Duša kreposti« ili bit (bitnost) njezina stoji u »duševnom određenju, koje mora biti čvèrsto stalno i délovno.«
Tako spomenuti fra Kajo A g j i ć u cit. djelu str. 124. Ističem njegov izraz »d u š a k r e p o s t i« za oznaku pojma: bitnost. »Ovu istu duševnu stalnost n a v a d a (habitus) zovemo« kaže n. n. mj. u opasci (str. 125).
Kosta N i k o l i ć (prema Paulsenu, System der Ethik II, 3) daje ovakovu definiciju: »Vrlina je osnovno i stalno raspoloženje volje spojeno s postupcima koji pomažu i unapređuju dobro kako u životu pojedinca tako i u životu društva« (Etika, [1931], str. 153).
Vladan M a k s i m o v i ć u svojoj knjizi »Sistem moralne filozofije« piše: »Vrlina je stalan i dosledan način moralne aktivnosti upravljene na određeni predmet u pravcu dobra« (Venac života [1936], str. 172).
Borislav Mih. L o r e n a c (Lorenz) je vidi u »neprekidnom moralnom radu, moralnim ili dobrim delima« (str. 44). »Vrlina je uvek imati poštene misli i dobre namere, ali kud i kamo više ostvariti ih« (str. 57). »Smišljeni i istrajan

svojstvo: označuje rodni pojam. Mjesto svojstvo (qualitas) potpunije bi se reklo navika (stanje, habitus): »Esset tamen convenientior definitio si loco qualitas, habitus poneretur, qui est genus proximum« opaža sam sv. Toma, Quaest. disp. De virt. q. 1, a. 2. Zato na ovom mjestu veli: seu habitus.

dobro svojstvo: označuje vrsnu (specifičnu) razliku; zlo je svojstvo mana (vitium);

duševno svojstvo: označuje nosioca (subjekt) kreposti u opreci prema tjelesnom svojstvu (zdravlje);

čestito živi: označuje svrhu kreposti što stoji u razumnom djelovanju prema vječnom zakonu kao moralnoj normi, a koje se uvijek podudara sa svrhom nosioca. Primjećuju da se izraz »čestito« (recte) ne smije shvatiti samo s obzirom na moralnu ispravnost (čestitost), nego kod razumske (intelektualne) kreposti traži i logičku ispravnost. To znači: tko je krepostan valja da je i razumski ispravan, t. j. da zastupa istinu (5).

živi: označuje djelotvorni (aktivni) značaj kreposti u opreci prema pustim prohtjevima (»velleitas«), osjećajnostima i krepostima naoko s jedne, a prema entitativnom (subjektivnom) stanju koje usavršuje bitnost, s druge strane

nitko rđavo ne služi: označuje razliku između kreposti i kojim se stanja, koje se pokazuje sad u dobrom, sad u lošem pravcu. Krepost dakle nikada ne rodi rđavim rodom. Ne može dobro drvo zlim rodom rađati (Mt 7, 18); što je od nje kao počela, smjera samo na dobro (6).

2.— S obzirom na djelotvorni značaj kreposti postojala su o pojmu kreposti ova kriva mišljenja:

a) Sokratu pridaju misao da je prvi poistovjetovao krepost sa znanjem (7)

b) Abaelard je tvrdio da nam ne treba kreposti, jer da u sebi nije potrebno uklanjati ostan požude (8)

c) Među zabludama Beguarda i Beguina odsuđena je tvrdnja: da je krepost samo za nesavršena čovjeka (9).

d) Eckhardova je zabluda: da nam Bog ne nalaže izvanjskih djela, niti takovih koja što pridonose k dobroti (10)

rad jeste vrlina koja se naziva vrednotom« (str. 92). Tako u knjizi: Vrlina i sreća (1926).

Prof. Pašev u spomenutom svom djelu uzima u obzir sve istaknute elemente: „дейность . , . като постоянно свойство на човѣка съзнателно оценено като достойно, като добро, като висша проява на човѣчность по отношение на другите (str. 384).

(5) D. Prümmer, Manuale theol. moralis, I, str. 306.

(6) Seipel-Ujčić, Theolog. moralis, I, str. 393.

(7) P. Geny, Brevis conspectus historiae philosophiae, Roma (1921[2]), str. 50; dr. A. Bazala, Povijest filozofije, Zagreb (1906), sv. I, str. 179.

(8) DB. n. 386.

(9) DB. n. 476.

(10) DB. n. 516, 517.

e) Fenelon († 1715) je postavio tvrdnju: da svecima mističarima nije potrebno vršenje kreposti u njihovom stanju (11).

f) Amerikanizam je najraširenija zabluda o pravom pojmu kreposti (12).

O njoj će kasnije biti više govora.

O dodatku sv. Tome k definiciji kreposti (»što ga Bog izvodi u nama bez nas«) govorit ćemo kod izlaganja o darovanim ili ulivenim krepostima. Sv. doktor veli izrično da onda imamo također definiciju darovane kreposti, dok ona bez spomenutoga dodatka predstavlja definiciju kreposti uopće. Za čitavu definiciju tvrdi da savršeno obuhvaća sve što spada na pojam kreposti (13).

3. — **Može li krepost navesti na zlo?** Može, i to: kad je netko krepostan radi kreposti, kad se uzoholi ili kad mu je stalo do neke druge svrhe, a ne do one, kojoj krepost vodi. U tom slučaju nije sam čin kreposti niti uzrok niti početak grijeha, jer on (čin kreposti) smjera isključivo na dobro. Sama krepost kao predmet povod je grijehu, koji dakle ne izlazi od nje, nego od krivoga poimanja o njoj (14). Isto tako ima dobrih stanja kojima se čovjek slobodnom svojom voljom može na zlo poslužiti na pr. filozofsko znanje, slikarsko umijeće. Otud slijedi da svako dobro stanje još nije krepost. Za pojam kreposti se traži, da ona razumnu moć podigne i usavrši toliko da u djelovanju isključi svaki čin nesavršenosti (svako zlo), da dakle stalno i nefaljeno vrši dobra djela. Krepostan je onaj koji je trajno dobar i trajno izvodi dobra djela (15).

Bilješka. Kad kažemo da krepost omogućuje ispravno ćudoredno djelovanje, ne tvrdimo da je to djelovanje bez poteškoća; tvrdimo samo da će ih čovjek s njom lakše svladati, a bez kreposti će prije zapasti u zlo. Ni poniznost, ni čistoća, ni umjerenost u pilu, ni druge kreposti ne idu ni čestitu čovjeku samo tako od ruke; i njemu se valja hrvati s protivštinama i svladavati u sebi pokrete koji navlače osjetilnu stranu i vabe na nedozvoljeni pristanak. Ali u odbijanju i stalnom svladavanju tih poriva i to tako: da ih osoba pripravno i radosno, stalno i bez krzmanja od sebe odbija — stoji krepost. Kad bi se ta

(11) DB. n. 1347.

(12) DB. n. 1976 i sl.

(13) »Ista definitio perfecte complectitur totam rationem virtutis . . .; Perfecta enim ratio uniuscuiusque rei colligitur ex omnibus causis eius. Comprehendit autem praedicta definitio omnes causas virtutis« S. theol. I-II, q. 56, a. 4.

(14) S. theol. I-II, q. 55, a. 4, ad 5.

(15) »Virtus autem est habitus semper se habens ad bonum« (q. 55, a. 4). »Virtus enim est habitus perfectus, quo non contingit nisi bonum operari« (q. 56, a. 5).

osoba kretala na ivici i lebdjela u opasnosti, da li će privoljeti ili ne — takav se duševni stav ne bi mogao nazvati kreposnim, nego naprotiv: vrlo opasnim (16).

§ 2. POVJESNI OSVRT NA RAZVOJ POJMA KREPOST

1. — Stara *indijska* filozofija prema brahmanskim Upanishadama pozna etički problem i traži od ljudi dobra djela u životu, dakle jedan krepostan način odnošenja prema sebi i prema drugima; *budizam* pak i jest sav, na svoj način dakako, etički sustav; *Zoroastrova* Zend-Avesta nalaže svojim pristašama dobrotvorna djela, pokraj čistoće u misli, riječi i na djelu; *kineska* mudrost postavlja (Konfucije, 550 pr. K.) savršenstvo života u stalnom svladavanju sviju težnja, te u praktičnom vršenju čitava niza kreposti (blagost, pravednost, iskrenost, poslušnost, pobožnost i dr); Lao-Tse-ova nauka (604 pr. K.) zvana taoizam, izložena je u knjizi što nosi naslov »Knjiga života i kreposti« (Tao-te-king) (17), tek što se po njoj krepost rasplinjuje u služenje nagonu, pa tim gubi stvarno značaj zaslužna kreposna djela.

2. — Ono što kod Grka znamo o krepostima u Homerskom periodu, nije postavljeno u etičkom već više u smislu prirodnih tjelesnih ili duševnih odlika kao posebnih nekih darova božanskih miljenika (Ahila, Hektora, Odiseja i dr.). Homerski pojam »arete« ne pozna odgovornosti, jer nosilac mora raditi baš tako kako mu sudbina donosi. *Pitagorina* etika (»Zlatna pjesma«, 500 pr. K.) nema znanstvena karaktera, ali je kao odraz vjerskoga naziranja imala za moral svoga vremena i za kasnije doba velik utjecaj. Grčka etička nauka otpočinje zapravo sa *Sokratom* (469—399); za sofiste se (Protagora, Gorgija, Prodik) također ne može reći, da su pojam kreposti postavljali u etičkom smislu, jer su krepost uzimali s gledišta praktične koristi u građanskom životu, a nipošto s gledišta osobne vrijednosti. To napose vrijedi za mlađe sofiste (Hipija, Trazimah, Kaliklo, Kritija).

U borbi sa sofistima postavio je Sokrat pitanje u pravo svijetlo: krepost je najprije poznavanje pravoga dobra i prave svrhe svakoga

(16) »Habitibus virtutum ad tria indigemus: primo ut sit uniformitas in operatione..., secundo ut operatio perfecta in promptu habeatur..., tertio ut delectabiliter perfecta operatio compleatur...« Sv. Toma, De virt. in communi (Quaest. disp.) a. 1.

(17) P. *Geny*, n. dj. str. 18; *Bazala*, n. dj. str. 39.

ljudskoga čina. Tko znade što je dobro, poći će za njim i razum će ga dovesti do čestita djela. Kažu da je Sokrat tim poistovjetovao krepost sa znanjem, pa da je po njegovoj nauci krepostan onaj koji posjeduje znanje. Valja priznati s Dittrichom, da toga Sokrat nigdje nije izrično rekao (18) i ako se tako izražavao, da bi se povučeni zaključak mogao činiti opravdanim. Međutim teško je predpostaviti, da Sokrat pod izrazom »znanje« misli samo na puko znanje bez voljne odluke da se to znanje privede u čin. Odviše je jasno, a život mu je oko njega pokazivao, da ljudi i kraj znanja počinjaju opačine. Ne će dakle biti potpuno ispravno, da se njegovoj nauci taj smisao stalno pridaje u povijesti filozofije, već će trebati ispraviti to mišljenje, odnosno zabilježenim njegovim izjavama dati ispravniji smisao. Konačno zar čovjek kao što je Sokrat bio, nije svojim postupkom u životu najbolje pokazao, da se osim znanja za krepost traži i *vršenje* dobra? Ono dakle znanje koje on naglasuje, nije čista teorija, nego snaga razuma što se odrazuje u volji tako, da tek onaj pravo znade što je dobro, koji je razumni svoj čin poistovjetovao sa čitavom svojom duševnošću, da ga ništa više ne može skrenuti na protivnu stranu od onoga što je kao dobro upoznao. Onda je znanje potpuno, kad je i odluka tu da se pođe do kraja, a dotle je nesavršeno, jer nije prodrlo u čovječju duševnost do dna. I takovo potpuno znanje, koje vlada i upravlja čitavim čovjekom, to je krepost na djelu, pa tko takovo znanje posjeduje taj se može nazvati kreposnim (19). Krepostan je život Sokrat tražio od ljudi poradi »brige za dušu« (Ksenofon, Mem I 2, 4). Kad mu neki ni danas ne priznavaju,

(18) O. *Dittrich*, Geschichte der Ethik, Leipzig 1926, Bd. I, str. 174.

(19) Tako po mišljenju Fr. *Šanca*, D. I. valja shvatiti Sokrata: »Čini se da se Sokratovo mišljenje ne može potpuno adekvatno prikazati i prosuditi, ako se promatraju samo njegove riječi, a da se ne uzima obzir na njegova djela. Ovo načelo vrijedi uopće za prosuđivanje i razumijevanje svakoga čovjeka.« Zatim: »Sličnu zabludu, naime identificiranje kreposti sa znanjem, koju su pripisivali Sokratu, mnogi pripisuju i njegovu učeniku Platonu«. Navodi, da tako pišu E. Blanc, Geny, Zeller, Überweg-Prächtler, H. Mayer i dr, pa kaže: »Ne ćemo dalje dokazivati, da ni Sokrat ni Platon nijesu mislili, da je za obdržavanje moralnoga reda ili za kreposni život dovoljno znanje moralnih ideja i principa... Suvišno bi bilo dalje istraživati, da li je uistinu ikoji ozbiljan filozof bio potpuni ili skrajni intelektualista...« Stvoritelj svijeta, Sarajevo 1935, str. 179, 181.

da je kod toga imao na umu život duše onkraj groba — neosporno imaju krivo (20).

3. — Sokratov pojam kreposti raščlanio je Plato (427—347) u smjeru za koji je taj pojam imao važnost: u smjeru praktične filozofije i ćudoredna života. Kako je duševni život mnogostruk, razradio je Plato prema pojedinim duševnim moćima glavne kreposti kao uzor: umjerenost u osjetilnoj težnji, hrabrost u srcu, a mudrost u razumu. A gdje su te tri kreposti u duši zajedno, tamo je i krepost pravednosti, koja ih harmonično veže.

Ako bi nam i bilo milije da kod Platona nema nekih neharmoničnosti, opet mu je nauka o kreposti ostala za pokoljenja do današnjega dana na visini, kojoj i samo kršćansko učenje ima malo što dodati i upotpuniti. Njegova je nauka o stožernim krepostima u izdanju patrističke kršćanske preinake ostala u osnovi na snazi još i za naše vrijeme.

Aristotel (384—322) je pošao još dalje i dao nam o kreposti najsavršeniju raspravu. Kad pozivom na Platona kaže da pravi odgoj stoji u tomu: kako mladež od ranoga doba valja navoditi da se raduje ili žalosti čemu treba, onda dosta jasno označuje ne samo svoj, nego i Sokratov te Platonov pravi stav prema tvrdnji: kao da je u njihovom sistemu krepost poistovjetovana sa znanjem (21).

Krepost je kod Aristotela »trajno raspoloženje raditi prema razumnom izboru« i to »po srednjoj liniji što je razuman čovjek odredi.« Nema, istina, u svakom djelovanju te sredine, jer je neko djelovanje odmah od početka zlo, kao n. pr. zluradost. On se upušta u raspravljanje da kod pojedinih kreposti pokaže i mane kojih se treba čuvati, gdje su skrajnosti. Metafizičar i moralista Aristotel se u predkršćanskom periodu najviše približio ispravnom shvaćanju ljudske duše.

Neispravno tumačenje Aristotelove misli o odnosu Boga prema svijetu kao »čežnjom snabdjevenoj materiji«, kadro je samo nagrditi njegovu etičnu nauku o smirenju svih čovječjih težnja u trajnom i konačnom dobru (22).

4. — Stoička je škola ne samo logiku nego i fiziku podredila etici i zahtjevu za kreposnim životom, kad zastupa načelo: samo

(20) »Von Jenseitsträumen der Mystiker weiss der historische Sokrates nichts... Ihm genügt seine Diesseitsmoral...« Tako Dittrich, n. dj. sv. I., str. 188.

(21) Fr. Šanc, D. I.: Aristotel o socijalnim dužnostima, Život XXII (1941), str. 9.

(22) Dittrich, n. dj. str. 283, sv. I.

krepost oslobađa i preporađa; ona jedina može potpuno zadovoljiti čovjeka. Već Philo (25 pr. K.) preporučuje savršeniji život uslijed razmatranja nebeskih stvari, a naročito Plotin († 270) i njegova novoplatonska škola. Taj povratak k Platonu i Aristotelu traje sve do V. vijeka po Kristu, snažno promican od kršćanskih apologeta i sv. Otaca IV. i V. vijeka. Njima je stara nauka služila kao osnovica za njihova znanstvena asketsko-moralna razmatranja. Pojam kreposti je dobio određeniji sadržaj, kako je to kršćansko shvaćanje života tražilo u opreci prema zabludama i nedostacima, što su ih postavljali pojedini autoriteti iz grčko-rimskih škola. Osim Bazilija († 379), Grgura Naz. († 390), sv. Ambrozija († 397), zatim sv. Ivana Krizostoma († 406) i Jeronima († 420), valja napose istaći sv. Augustina († 430), koji je u brojnim svojim djelima u glavnom utvrdio Platonovu i Aristotelovu nauku o kreposti i ako je Aristotela manje točno poznavao. Od VII. do XII. vijeka se u pojedinim pokrajinskim školama živi u naučnom pogledu od zalihe znanja, sakupljena po djelima sv. Otaca, djelima Platona i Aristotela.

5. — Stara je grčka nauka o krepostima dobila savršeni oblik tek u kasnijoj sredovječnoj filozofsko-teološkoj nauci, napose u djelima Aleksandra Haleškoga († 1245), sv. Bonaventure († 1277), sv. Alberta Velikoga († 1280) i sv. Tome Akvinca († 1274). Kršćanski elemenat daje njihovoj nauci daleko veću cijenu, jer vjera u natprirodno po objavi spoznato biće, obasjava i podiže razumske izvode do potpune izvjesnosti i posebne jasnosti.

Pri zalazu skolastike i nestajanju jakih bogoslovskih pojedinaca, mnogo su svojom praksom i teorijom unapredili pojam kreposti — mističari. Njihov je upliv bio ogroman, a protegao se do u najnovije vrijeme. Pokraj velikog broja učitelja koji su stvarali mnogo smutnja među vjernicima (Siger Brabantski, R. Bacon, Wyclif, Hus, Erasmo Rotterdamski, Machiavelli i dr.), čuvali su katoličku nauku o kreposti u ispravnom značenju pojedini redovi i jaki pojedinci (sv. Dominik, sv. Franjo Asiški i dr.). Od važnijih mističara za predreformatorsko i renesansno-humanistično doba neka budu spomenuta imena: Gallus † 1226, R. Lullus † 1315, J. Eckhart † 1327, Tauler † 1361, H. Suso † 1366, J. Ruysbroeck † 1381, Gerson † 1429 (23).

6. — U modernoj se filozofiji pojmu kreposti poklonila velika pažnja. Descartes († 1650) ide stopama stoika i raspravlja osobito o

(23) Dittrich, n. dj., sv. III., str. 184.

osjećajima; Spinoza († 1677) pogrješno vidi otpad od kreposti u strahu, nadanju, samilosti te pokori, pretjerano pridajući razumu nužnu moć izravna vezivanja na Božju volju. Empirička se struja u pitanju kreposti (Hobbes † 1679), (Locke † 1704) priklanja više realnom životu, ali se odalečuje od ispravna načela i utire staze fenomenalizmu, naturalizmu i materijalizmu (Hume † 1776, Rousseau † 1778, Helvetius † 1771). Problem kreposti ima u idealističkoj filozofiji samo neku relativnu vrijednost. Kantu je praktički um, istina, za praktički život važniji od čistoga uma. Kako je pak kategorički imperativ u stvari zahtjev ljudskoga umovanja, dobiva moralni čin svoju etičku vrijednost jedino iz stava poštovanja prema moralnom zakonu. Otud može o kreposti u tradicionalnom smislu biti govora isto onako kao i o drugom djelovanju, što slijedi po sili moralnog zakona. A jer su u toj filozofiji pojmovi Bog, neumrlost duše, drugi život i sl. samo zahtjevi (postulati) ljudskog dostojanstva i časti osobnosti, nema stvarno djelotvorna podstreka za neko kreposno djelovanje. Kad ono ne proizlazi kao zahtjev čimbenika koji nas veže izvan nas samih, snagom nužne moralne ovisnosti koja sili na poštenje i čestitost radi Boga i realne ovisnosti o Njemu, ne ostaje po toj etici drugo, nego biti krepostan: jer tako traži neka skladna ljepota života, neka korist pojedinca i zajednice, neki razmjer između djelatnosti i predmeta i sl. Dužnosti čovjeka za čovjeka — relativne dakako, a nikako apsolutne dužnosti! U takovom sustavu je krepost, istina, poželjna i cijenjena, ali kako ona ostaje bez uspješne nagrade (sankcije), ostaje i bez stvarno uspješne primjene.

Idealistička filozofija od Fichtea, Schellinga i dr. dalje u svim varijacijama i posebnim novim izmjenama, sve do Nietzschea, Wundta i Paulsena u svojim konstrukcijama ne pruža oslona za stvarno učvršćenje pojma kreposti. Njihova je etična nauka u glavnom spasavanje ljudskoga života od negativnih posljedica nemogućih osnovnih načela. Tako u Njemačkoj, tako izvan Njemačke (Spencer † 1903, Renouvier † 1903, Franchi † 1895). Pozitivizam pak i materijalizam s druge strane, ne priznavajući nikakova moralnoga zakona osim onoga što ga iznalaze na osnovu činjenica, ne trebaju uopće kreposti; njima je i onako kriterij dobra: korist društva i pojedinca, ili potreba života rase i čovjeka kao biološke karike u nužnom prirodnom razvoju.

U filozofskom shvaćanju M. Schelera i J. Klagesa nema također mjesta za naš pojam kreposti. I ako su obojica protivnici naturalizma, prvi odveć podvrgava aktivnost duha prirodnim sposobnostima, a drugi ga »ograničava na tehničku inteligenciju«, što u suprotnosti uništava duhovni život i tako čovjeku ne prokazuje ispravno sposobnost po kojoj se stvaraju moralne vrijednosti (24).

§ 3. TRPNE (PASIVNE) KREPOSTI

»Amerikanizam« je u pitanju kreposti postavio neke tvrdnje, koje je Crkva zajedno s čitavim pokretom odsudila (25). Te su tvrdnje glasile ovako: 1) Prirodne su kreposti više u skladu s potrebama i običajima našega vremena, jer jače razvijaju aktivitet i energiju; 2) Kršćanske se kreposti dijele u dvije klase: trpne (pasivne) i djelatne (aktivne). Prve bolje pristaju prošlim vijekovima, a druge su prikladnije za sadanje doba.

Od toga se vremena ovdje ondje stalo govoriti o djelatnim i trpnim krepostima. Ta je razdioba protivna duhu i pojmu kršćanske kreposti, kako je na prvi pogled jasno. Svaka je naime krepost djelatna, već s toga što označuje trajno raspoloženje usmjereno na djelo. Trpnost je dakle izvan pojma kreposti. Ono što su amerikanisti htjeli reći ovom izmišljenom razdiobom, bolje bi se, a valjda i ispravnije moglo označiti tako: da su neke kreposti po svom značaju manje dinamične od drugih, koje se po sebi prvenstveno odnose na izvjesnu djelatnost (aktivitet) prema vani, uređuju vanjske odnose, te tako više upadaju u oči i dolaze do izražaja u društvenom obziru. Podu-

(24) S. Zimmermann, Filozofija života, Zagreb 1941, str. 176.

(25) Amerikanizam je nastao pod konac 19. stoljeća u Americi i Francuskoj. Povod je pokretu dala knjiga »Vie du Pere Hecker«, osnivača kongregacije sv. Pavla u USA. Osim pisca te knjige Elliotsa, zauzeli su se za ideje u njoj iznesene: nadbiskup Minnesota Msgr. Ireland, F. Klein, abbé Naudet, Mgr Keane, Jules Marin i dr. Promicali su ih časopisi »Correspondant«, »Quinzaine«, »Univers«, »Revue du clergé français«. Tražili su: a) da se Crkva prilagodi zahtjevima modernoga vremena; b) da se pojača osobna djelatnost pojedinaca u Crkvi; c) da se na pojedinca ograniči utjecaj vanjskih smjernica, jer Duh Sveti vodi svakoga napose; d) da se zabace zavjeti redovnika kao stvar neprikladna za moderno doba; e) da se razvoj redovništva uopće ograniči zbog male koristi Crkvi. — Papa Leo XIII. je u pismu na kard. Gibbonsa od 22. I. 1899. odsudio ovaj pokret, koji je stvarno bio nastavak liberalnog katolicizma, a u neku ruku preteča modernizma. Vidi: Charles Maignen, Nouveau catholicisme et nouveau clergé, Paris 1902, str. 54, 55 i sl.

zetnost, okretnost, spretnost, djelatnost, energičnost i sl. su imenovali djelatnima, a poniznost, poslušnost, svladavanje, samoodricanje, strpljivost, blagost, milosrđe, siromaštvo, ljubav, čistoću i dr. nazivali su trpnim krepostima. Neki su prve nazvali muškima, a druge ženskim krepostima (26).

Odmah je lako uvidjeti, u što su zapravo Amerikaniste stavljali vrsnu razliku t. zv. trpnih kreposti: u posve izvanjski elemenat, neku izvanjsku djelotvornost što upada u oči, svraća na sebe pozornost i povlači za sobom bezvoljne mase. Zaboravljali su pri tom posvema, da je kod kreposti što su ih oni nazvali trpnima, kud i kamo potrebnija energičnost, djelotvornost, spretnost i ustrajnost (kao n. pr. kod samoodricanja, čista života, dragovoljna siromaštva i sl.). Kod ovoga pokreta koji je iznio razdiobu kreposti na trpne i djelatne, stajala je opasnost u tome, što je on potcjenjivao svaku duševnu djelatnost koja smjera na čisto unutrašnji život pojedinca i skupina, kao da je to stvar male ili nikakove vrijednosti. Osnovica je tome mišljenju, kako se vidi, krivo shvaćanje životne svrhe i zadaće čovjeka na zemlji.

Teorija o trpnim krepostima naišla je na živo odobravanje kod nekatolika uopće. Napose su se isticali u širenju ove teorije protivnici kršćanskog nazora na svijet i život, a među njima kao najglasniji ideolog volje i snage F. Nietzsche.

Na pučki je način, vrlo uspjelo, iznio o tom svoje misli redoviti suradnik K. T.: »Obični je sofizam kad se ‚pasivnost' identificira sa slabošću, bezvoljnošću, strahom, kukavštinom, nerazumnošću, manjkom cilja, apatijom.

Već čitava motivacija tih kreposti u kršćanstvu dokazuje protivno. Kršćanstvo nijedne od tih kreposti ne uzimlje kao nuždu, kao nešto što ne može biti drukčije, kao diktat naravi. Sve je to u kršćanstvu shvaćeno kao dužnost, kao aktivno, silovito samopodvrgavanje jednom višem i boljem zakonu, kao pobjeda nad instinktom za volju razumu i savjesti. Nitko od naravi nije ni nesebičan ni ponizan; nitko od naravi rado ne sluša; svatko lakše mrzi nego ljubi, osvećuje se nego prašta, otima nego dijeli, udovoljava strastima, nego što ih uzda.

Sve te kreposti traže puno više duhovne snage nego njima protivne mane i strasti. Najteže je sebi postati gospodar. Stoga masa nikad ni ne vrši tih kreposti; njih vrše uvijek samo, izabrane duše. Nepripodobljivo je više u svijetu sebičnjaka, nasilnika, raskošnika, zavidnjaka, razbludnika, pohlepnika, nego ljudi, koji žive, — od drage volje, — jednostavno, trijezno i siromašno, koji su blagi i ustrpljivi, dobrohotni i čisti, nesebični i podatni, disciplinirani i poslušni. Među onima, koji su na najnižem stupnju inteligencije i odgoja najmanje je kreposnika, a najviše ljudi koji se drže Nietzscheova morala i traže samo, da sav svijet služi njihovu »ja«.

»A krepost je, — baš ona «pasivna» najviše, — sama aktivnost; to je «ljudski čin» u najeminentnijem smislu; čin, diktiran razumom, iznuđen tijelu, usklađen s višim zakonima i interesima, socijalno konstruktivan. To je vladarska gesta, »actus imperatus«.

»Pasivne« kreposti u kršćanstvu nijesu ništa drugo nego aktivnost duha, koji se kroz razuman i plemenit život hoće da uzvine do stvaralaštva, da postane produktivan i konstruktivan. Konstruktivan i duhovno, i socijalno; i objektivno, i subjektivno. Ljudi kreposni i umrtvljeni ne ruše ni moralnog ni socijalnog reda u svijetu. Oni ne diraju ni u čije pravo. Oni su garancija harmonije i bratstva među ljudima. A kreposni ljudi uvijek su i ljudi jake volje i duboke svijesti dužnosti. Gdje vide, da je vanjska akcija potrebna i dobra, oni će je povesti željeznom logikom i neumoljivom ustrajnošću. Što je god ikad u svijetu stvoreno veliko, stvoreno je po ljudima, koji su se znali žrtvovati.«

»Pasivne kreposti«. Njihov je problem riješen na Križu. Njima je Krist napisao apologiju, pred kojom mora zašutjeti svatko, tko je čovjek, a nije barbarin!« (27).

(26) J. Gunčević, Savremene pogibli za kat. pokret, Đakovo 1918, str. 9, gdje pisac spominje »isticanje pasivnih kreposti« kao jednu od pogibelji za ispravni razvoj preporodna rada u duhu Mahnićeva pokreta u Hrvatskoj.

POGLAVLJE II.: NOSILAC (SUBJEKT). RAZDIOBA, VLASTITOSTI KREPOSTI

§ 1. NOSILAC KREPOSTI

Razlikuje se: neposredni (bliži) i daljnji nosilac. Pretpostavivši ovu razdiobu valja utvrditi:

1) Sve se duševno djelovanje izvija preko moći ljudske duše; pošto je krepost djelotvorno (operativno) stanje, što znači usavršenje djelotvorne moći i stvara raspoloženje (»ad optimum«) u smjeru najvišega dobra što ga predstavlja svrha prema kojoj duša teži, slijedi: da je sijelo kreposti u duševnim moćima, a ne u samoj duši.

2) S gornjega se razloga ne može jedna krepost odnositi na više duševnih moći jednako, jer je samo u jednoj moći kao u svom subjektu; ali ona može u jednoj biti prvenstveno, a u drugom se redu protegnuti na ostale moći kao da prelazi s jedne na drugu. Razboritost (»recta ratio agibilium«) je tako prvenstveno u umu kao u nosiocu, ali je također i u volji koja na djelu teži za dobrom.

(27) KT od 27. III. 1940.

3) Razum kao moć nije nosilac kreposti u pravom smislu riječi. Razlog je u ovome: Ako je krepost trajno raspoloženje kojim se čovjek uvijek dobro služi, s njim dobro radi (sudjeluje), onda stanje ili raspoloženje koje je doduše u razumu (n. pr. znanje, vještina, umijeće), ali se čovjek njim ne služi uvijek na dobro, nije krepost u pravom smislu riječi. Ono naime daje čovjeku samo sposobnost da ga dobro upotrijebi, ali nipošto ne slijedi, da ga uvijek i mora dobro upotrebiti. Takvo se stanje zove djelomična krepost (virtus secundum quid): čovjek koji je dobar filozof, slikar i sl. nije još tim samim krepostan u pravom smislu riječi (28).

Razum dakle kao moć može biti nosiocem dviju vrsti trajnog raspoloženja (stanja):
a) jednoga koje čovjeka čini »dobrim« (stvarno: sposobnim, savršenim) u izvjesnom nekom smislu: n. pr. znanje ga čini dobrim filozofom, ili vještina dobrim umjetnikom. Prema netom rečenomu nije to krepost u pravom smislu riječi, nego t. zv. djelomična krepost. Odnos prema volji nije ovdje nikako uzet u obzir: dobar filozof može kraj toga biti rđav čovjek, daleko od moralne kreposti. Tu se dakle radi o t. zv. razumskoj (intelektualnoj) kreposti (po Aristotelu) (29) i tu je razum nosilac stanja po sebi (per se);
b) drugoga stanja koje čovjeka ne čini jednostrano nego stvarno i potpuno dobrim, dakle stanja koje zaslužuje puni naziv kreposti. Tako biva kod razumna čina vjere ili čina pravednosti uz koji razum pristaje na nukanje volje. I tu je razum doduše subjekt kreposti, ali samo ukoliko djeluje pod uplivom volje (30).

4) Osjetilne težnje isto tako niti su po sebi nosioci stanja niti kreposti, nego samo ukoliko su u djelovanju, kad ih razum pokreće i upravlja. Osjetilne su težnje sredstvo razumne moći; pa kako joj nisu slijepo pokorne kao tjelesni pokreti duši, nego joj se katkad i opiru, valja ih usposobiti i podići u trajno raspoloženje da uvijek nastupaju pripravno i skladno s razumnom težnjom. U tom su smislu hrabrost i umjerenost kreposti kojima je nosilac osjetilna težnja (31).

(28) S. theol. I-II, q. 56, a. 1, 2; Quaes. disp. de virt. a. 1, 2, 3.

(29) Aristot. Ethic. l. VI, c. 2; Pirotta, S, Thomae In X l. Ethic. Aristot. expositio, n. 1109, 1142 i sl.

(30) »Subjectum vero habitus qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas vel aliqua potentia secundum quod est mota a voluntate«. S. theol. I-II, q. 56, a. 3. »Unde virtus quae bene facit agere in actu, non solum in facultate, oportet quod vel sit in ipsa voluntate, vel in aliqua potentia, secundum quod est a voluntate mota«. Ibid.

(31) S. theol. I-II, q. 56, a. 4.

5) Volja je nosilac kreposti što ravnaju ljudski odnos prema Bogu i prema čovjeku (ljubav, pravednost, samilost i sl.). Ona po svojoj prirodi teži k vlastitom dobru, jer je dobro njezin formalni predmet (objekt); u tom pogledu joj kao moći nije potrebno nikakovo pomoćno raspoloženje. Ono je potrebno tamo, gdje moć sama po sebi ne dostaje da se k predmetu krene, pa treba poticaja i usavršenja. Toga volja ne treba kad se radi o njezinu dobru; ali kad je ona izvan svoga kruga, kad se radi o tomu što prelazi korist (interes) prirode s obzirom na njezino vlastito dobro (pomagati bližnjemu, slušati naloge i sl.), tamo joj je potreban krepki poticaj i pomoć. I zato volja nije nosilac onih kreposti što idu za odabiranjem (izborom), ustanovljivanjem i određivanjem dobra (»ad eligendum bonum«), To je djelatnost (funkcija) razuma. Ona je nosilac stanjâ što idu za svladavanjem suprotnosti, koje joj se stavljaju na put bilo sa strane požude, bilo pod utjecajem izvanjskih činioca (faktora) u životu. Ona je dakle nosilac kreposti što stvarno i djelotvorno ravnaju i promiču odnos čovjeka prema Bogu i drugim ljudima. Ispravnost toga odnosa dolazi do izražaja u mnogostrukom sitnom svakodnevnom djelovanju, a napose u velikim ili odlučnim potezima, što ih mnogi pojedinac ima u životu da povuče. Tako odgovorni državnici moraju u svojim djelima imati pred očima stvarnost: da životi i životno stanje tisuća i milijuna pojedinaca ovisi o njihovoj odluci, koja je uvijek jednako podvrgnuta zakonima morala kao i svaka, ne znam kako sitna odluka posljednjega čovjeka, ticala se ona njega samoga ili samo njegove obitelji (32).

Bilješka. U ovim se svojim izvodima povodi sv. Toma za Aristotelom i sv. Augustinom (33). Aristotelovu definiciju iznosi na razne načine:

1) Krepost je u raspoloživosti savršena k najboljemu (virtus est dispositio perfecti ad optimum). »Perfectum« znači: trajnu sposobnost (stanje) u prirodi bića ili njegove moći, poradi koje pripravno, brzo, voljno djelovanje subjekta dosiže stupanj savršenosti u činu (»optimum«) (34).

2) Po kreposti je dobar onaj koji je čini i njegovo djelovanje (Virtus est quae bonum facit habentem et opus ejus facit bonum).

(32) S. theol. I-II, q. 56, a. 4.

(33) Sv. Bonaventura, in Disp. in 1. II. Sent. dist. 27. dub. 3.

(34) S. theol. I-II, q. 123, a. 2, ad 1; Prümmer, n. dj. I, str. 304.

Ovako sastavljena vrijedi ova definicija za ćudoredne kreposti, ali ne za razumske (intelektualne) (35). To ćemo kasnije potanje obrazložiti.

3) Krepost je trajno raspoloženje prema kojem pametan čovjek razumno bira sredinu u radu (Virtus est habitus electivus in medietate rationis consistens ut sapiens determinaverit) (36). I ova se definicija omeđuje na ćudoredne kreposti: izriče jedno svojstvo svake kreposti (»virtus in medio«), o kojemu će također biti još potanje govora.

Sv. Augustin na raznim mjestima u svojim raspravama nema uvijek namjere da poda potpune definicije, nego je sastavlja prema potrebi dokaza o kojem govori, ističući sad jedan, sad drugi njezin elemenat:

a) »Virtus est bonus usus liberi arbitrii« (37): jer je svaki čin kreposti kao ljudsko djelo, čin slobodne volje.

b) »Virtus est ordo amoris« (38), jer nas krepost vodi k djelotvornoj ljubavi.

c) »Virtus est ordinatio fruendis frui, utendis uti« (39), jer ona ravna sve naše djelovanje ispravnim smjerom — prema svrsi, da se s onim što je slobodno, služimo onako kako valja.

d) »Virtus facit animam optimam« (40), jer po njoj duševna djelatnost postizava vrhunac čestitosti. Čin je savršeniji nego stanje, jer se posebnim (konkretnim) činom stanje stavlja u pokret i oplođuje.

§ 2. RAZLIKA I RAZDIOBA KREPOSTI

Glavna se razlika među krepostima ima uzeti s naslova prirode, t. j. dvostrukoga prirodnog i natprirodnoga reda u kojem se kreće naš život i djelovanje. Ispravno rečeno: naš je život sav usmjeren prema natprirodnoj svrsi, ali se u životu ne krećemo isključivo na tom polju. Naše je zaslužno djelovanje natprirodna značaja; red koji po Božjoj volji postoji, jest natprirodan. Unatoč toga je prvobitno stvorena ljudska priroda pošteđena, te djelovanje prirodnih moći ostaje i u ovom redu. Niti je ljudska priroda uzdignućem uništena, niti svedena na potpuni pasivitet. Na njoj dalje gradi milost, s njom i preko nje djeluje Gospod u nama. S ovog gledišta dijelimo kreposti na:

1) prirodne i natprirodne. Prve se obziru samo na prirodnu svrhu ljudskog života i prirodne sposobnosti čovjeka, kojima

(35) Aristot. Ethic. 1. 2, c. 5; Sv. Toma, Quodl. 4, q. 2, a. 2; Pirotta, n. dj. n. 306 i sl.
(36) Aristot. Ethic. 1. 2, c. 6; sv. Toma, Quaest. disp. de virt. q. 1. a. 3; I-II,q. 64, a. 1; Pirotta, n. dj. n. 322 i sl.
(37) Sv. Augustin, De lib. arbitrio 1. 2, c. 19; Retrac. 1. 1, c. 9.
(38) Sv. Augustin, De moribus Eccl. c. 15.
(39) Quaest. L. 83, q. 30.
(40) Sv. Augustin, De mor. Eccl. c. 6.

ih stječe; ne daju pravo na vječnu nagradu. Druge dovode čovjeka u odnos s Bogom kao natprirodnom svrhom našega života, dar su Božji po kojemu dobivamo pravo na vječnu nagradu.

2) Stečene i darovane (ulivene). Prve su u našoj ljudskoj moći i ovise o našoj volji; stičemo ih vježbom i dugotrajnim vlastitim nastojanjem. Druge su izvan naših moći, isključivo su Božji dar i to:

po sebi (per se), kad ih samo Bog može dati, a nitko drugi, nikada i nikako (posvetna milost);

pripadno (per accidens), kad ih Bog daje ljudima u posebnom kakvom slučaju (na pr. Apostolima — dar jezika), ali bi ih čovjek mogao po sebi steći i prirodnim putem.

3) Razumske (umstvene, intelektualne) i ćudoredne (moralne). To je razdioba s obzirom na nosioca. Prvima je nosilac razum, one ga usavršuju da bolje spoznaje istinu; drugima je nosilac volja, one je usavršuju u tom da pripravno, zanosno i stalno ide za dobrom u životu, pa makar to i ne bilo vlastito njezino dobro.

4) S obzirom na predmet oko kojega se bave, lučimo ih ovako:

a) razumske se dijele u teorijske (mudrost, razumijevanje, znanje) i praktične (razboritost, vještina);

b) ćudoredne dijelimo u mnogostruke kreposti, nazvane prema predmetu o kojemu rade: blagost, poniznost, čistoća, hrabrost i dr.;

c) natprirodne dijelimo u bogoslovske i ćudoredne: prvima je predmet Bog ili koja Božja savršenost, a drugima kakovo stvoreno dobro, t. j. dobro kako se odrazuje u raznovrsnom poštenom ljudskom djelovanju: razboritost, milosrdnost, pravednost, poslušnost, uzdržljivost i dr.

Bilješka: Ovdje smo nazvali ćudorednima (moralnima) sve kreposti, koje za predmet imaju stvoreno dobro u opreci prema onima, kojima je predmet nestvoreno dobro. Naprijed smo istim imenom (moralnima) nazvali one kreposti, kojima je — za razliku od razumskih — nosilac ljudska volja. U dvostrukom dakle značenju upotrebljavamo isti izraz »ćudoredne« kreposti: jedanput u opreci prema bogoslovskim krepostima, a drugi put prema razumskima. Takovo je nazivanje općenito u porabi.

Mogli bi, istina, razdiobu s naslova nosioca nazvati: razumske i voljne (intelektualne i volitivne), jer se u toj razdiobi ističe samo nosilac jednih i drugih. Tim što kažemo da su u volji kao u nosiocu, odmah iskače njihov djelatni značaj, a s njime ujedno dolazi do izražaja i ćudoredni značaj, pošto se radi o ljudskom djelovanju, gdje se u prvom redu misli na dobrotu, čestitost, t. j. moralnost njegovu. To bi tim više moglo biti na mjestu, što nam

valja isti izraz upotrebiti i kod razdiobe kreposti s obzirom na njihov učinak: ćudoredne i razumske. Tu nam pojam »ćudoredne«, označuje ćudoredni stav (stanje) čovjeka o čijoj kreposti govorimo; ponizan, čist, velikodušan, znači moralno dobar, urešen tim krepostima; dok umjetnik u sklizanju ili na harfi, vještak u biologiji, botanici ili filologiji, može biti izvrstan stručnjak a moralno loš čovjek.

Navodimo još dvije razdiobe kreposti na:

5) obične i junačke (herojske) (communes - heroicae) s obzirom na način kako se izvode. Obične (zajedničke, redovne) izvode ljudi nenapadno, vršeći svoje svakodnevne dužnosti na običajan način, kako rade i ostali ljudi. Junačke se vrše na jedan neobičan, izvanredan način, koji odskače od redovna načina ljudskog djelovanja. Tako je n. pr. daleko odskočio od sviju suvremenika sv. Franjo Asiški u djelotvornoj ljubavi k siromaštvu ili sv. Ivan Bosko u djelotvornoj ljubavi k zapuštenoj omladini.

6) Žive i mrtve (formatae — informes). Kad se osoba koja vrši kreposno djelo nalazi u stanju milosti, t. j. u prijateljstvu s Bogom, kažemo da mu je krepost živa, oblikovana, »u formi«; ako je pak u stanju smrtnoga grijeha, da je bezoblična, »izvan forme«, mrtva. Dosljedno: kreposni su čini samo po predmetu kreposni, jer im manjka oblik (forma), da budu Bogu mila, za vječni život zaslužna djela, što im ga daje posvetna milost.

§ 3. VLASTITOSTI KREPOSTI

Vlastitosti ili svojstava kreposti ima više. Mi ćemo ih ovdje, raspravljajući o krepostima uopće, pojmovno protumačiti i nabrojiti, da kasnije na svom mjestu kod pojedinih kreposti potanje označimo, kako se kod koje pokazuju.

Među vlastitosti kreposti spadaju:

I) Srednja mjera (medium; »virtus moralis in medio«). To svojstvo znači da krepostan pojedinac prolazi srednjim putem, razumno se čuvajući skrajnosti: da ne učini premalo, ali ni da pretjera. Ne mislimo tim reći da bitnost moralne kreposti mora biti uvijek u nekom srednjem stavu između dobra i zla, ili u nekom osrednjem uzdržljivom postupku koji ne ide do većega savršenstva. Nije u tom smislu krepost »u sredini«, jer ima kreposti koje nikako nisu »u sredini«, niti dozvoljavaju kakova srednjega stava; pravednost n. pr. ne pozna

sredine između pravednosti i nepravde, jer je već i najmanje zakidanje tuđega prava — nepravda. Ovdje se radi o sredini sa strane: a) predmeta, t. j. djelovanja, vježbe, postupka (akta) kojim se krepost izvršuje. U tom poslu dakle u vršenju čina kreposti ima se izbjegavati skrajnost: ni previše (excessus) ni premalo (defectus), nego prema odredbi kako to ispravan razumski sud kazuje.

Ovaj se srednji put s obzirom na predmet može ustanoviti dvostruko:

1) stvarno (medium rei): kad je prava mjera sama po sebi (po prirodi stvari) određena za sve i svakoga jednako. Tu je svako daljnje umovanje suvišno: što je slobodnim pristankom određeno ili utanačeno (n. pr. pogodba kod prodaje, ugovor, naknada štete, pozajmica u novcu ili hrani) to je i tako je pravedna mjera; toliko vraćaš ili plaćaš koliko si dužan, bez obzira što si i kakav si, bogat ili siromah. Stvarna se mjera ne može mijenjati ili drukčije namiještati; za svakoga je jednako pravedna, jer je bez obzira na osobe koje sudjeluju, stvarno tolika i nikako drukčija. U tom stoji krepost pravednosti.

2) formalno (medium rationis): kad razum ima obzirno odlučiti što je i gdje je prava sredina, nakon što uzme u obzir sve potrebne okolnosti. Takova je mjera, razumije se, u svakoj novoj prilici drukčija. Kako će n. pr. u vršenju kreposti milosrdnosti postupati bogat čovjek samac, a kako siromah s brojnom obitelji, ima razum odrediti uzevši u obzir sve prilike. Izuzevši pravednost, kod koje se formalni srednji put pokriva sa stvarnim, sve se ostale kreposti moraju ravnati i doista ravnaju prema formalnom srednjem putu što ga pokazuje razum.

b) nosioca, t. j. s obzirom na način kako on izvršuje čin kreposti. U načinu izvođenja lako može svatko i nehotice prestupiti pravu sredinu i već njegovo djelovanje nije kreposno. Tko je hrabar preko mjere nije krepostan, jer je preuzetan: nebojša prvi izgubio glavu, veli narod; a tko ludo glavu gubi, nikomu ne služi za uzor. Tko u mrtvenju svoga tijela prevrši granicu i oboli, ne postupa pametno pa zato ni kreposno. Jasno je da sve kreposti ovu i ovakovu srednju mjeru ne samo imaju, nego je i moraju imati, jer krepost kao djelatno stanje traži da bude pod vodstvom razuma kao mjerila svih ljudskih čina.

II) Međusobna povezanost (connexio). Misli se na povezanost u tom smislu, da jedne moralne kreposti ne mogu postojati bez drugih. Nesavršene kreposti (stvarno: prirodno raspoloženje, početne navike) nikako nisu među sobom povezane. Iz iskustva naime znamo, da ima ljudi koji n. pr. naginju na pravednost, ali ne na poniznost; nema dakle prirodne veze između jednih i drugih. Savršene su pak kreposti po mišljenju sv. Tome i sv. Augustina među sobom

nužno povezane tako, da tko ima jednu u savršenom stupnju, posjeduje i ostale (41). Kako i u kojem stupnju, vidjet ćemo kasnije.

Pod izrazom »nesavršena krepost« ne smije se misliti na raspoloženje, stečeno vježbom u takovoj visini i snazi koja čovjeka stalno, sigurno i radosno vodi k vršenju dobrih djela, nego na neki početni stupanj sklonosti k dobru, odnosno k nekoj vrsti dobra: blagosti, darežljivosti, nauci i dr. Takova početna sklonost proističe bilo iz tjelesno ili duševno baštinjena raspoloženja, bilo iz neke već stečene navike, bilo napokon iz naročitih prilika mjesta i vremena. Život nam pruža mnogo primjera, pa i danas možemo provjeriti kao ispravne navode sv. Otaca o toj činjenici, napose Grgura Velikoga (42). Kod odgoja savjesti i značaja kršćanskih vjernika, ne smije nauka za napredovanje u kreposnom životu nipošto zanemariti ove razdiobe već je mora spretno iskoristiti. Prirodne i početne sklonosti su sjeme, koje će valjan pedagog razviti do stanja, što će u moralnom pogledu značiti blagoslov i napredak.

III) Jednakost (vrijednost, aequalitas) kreposti postavlja pitanje njihove cijene u međusobnom odnosu. Ova se ocjena ili vrijednosna usporedba može provesti s tri gledišta, tako da se uzme obzir:

a) na vrijednost vrste (secundum speciem); kojoj naime vrsti pripadaju kreposti. Tako imaju posebnu vrijednost razumske, a posebnu ćudoredne kreposti.

b) na opseg unutar vrste (secundum extensionem): koji opseg obuhvaća krepost, zapravo na raznolikost predmeta na koje se proteže. Tako su razboritost i savršene moralne kreposti po opsegu jednake, jer se protežu na sve predmete, u svako vrijeme i kod svih ljudi, što nije slučaj n. pr. kod vještine ili znanja.

c) na jačinu (secundum intensitatem) s kojom se nosilac odlikuje u izvođenju kreposnih djela. Kreposti mogu biti nejednake ne samo kod različitih nosioca, nego i u jednom te istom nosiocu u različno vrijeme (43).

IV) Trajanje (duratio) kreposti uzima u obzir opstajanje kreposti poslije ovoga zemaljskog života, dakle u blaženoj vječnosti. U obzir može doći samo trajanje s formalne strane, t. j. ukoliko (razumna ili osjetilna) težnja predstavlja puno slaganje, suglasnost i podudaranje s razumom. Materijalna strana ne može doći u obzir, jer život u blaženom gledanju Boga ne će pružati prilike za vršenje kreposnih čina; ne će naime biti poteškoća, pa ne će biti ni potrebno duševne moći na ikakav način podizati i pomagati (44).

O socijalnom ćemo svojstvu (značaju) nekih kreposti govoriti u IV. knjizi ovoga sveska.

(41) S. theol. I-II, q. 65, a. 1; Seipel-Ujčić, n. dj. I, str. 415.
(42) Sv. Grgur Veliki († 604), Moralia l. 1-35.
(43) S. theol. I-II, q. 61. a. 1.
(44) S. theol. I-II, q. 67, a. 1

POGLAVLJE III.: STEČENE KREPOSTI

Ako prirođenim trajnim raspoloženjima kao što su n. pr. prirođena nadarenost za glazbu, risanje, glumu ili sklonost k blagosti i uzdržljivosti, odrečemo pravi i potpuni značaj kreposti (kako smo rekli da im se ima odreći, jer se njima nosilac može poslužiti i na zlo) — onda se pod pojmom »stečene kreposti« imaju razumijevati samo one, što ih pojedinac stječe vježbom i svojim vlastitim nastojanjem u dobru. Trajno raspoloženje do kojega na taj način dolazimo, ovisi o prirodnim moćima i o ljudskoj volji. Svaka stečena krepost tako shvaćena, jest ujedno i prirodna krepost, jer ne prelazi snage prirodnih ljudskih moći u njihovom normalnom sadanjem prirodnom načinu djelovanja. Naprotiv prirodne sklonosti (nesavršene kreposti) se ne mogu pribrojiti k stečenim krepostima, jer stvarno nisu stečene nego baštinjene. Mogu se vježbom podići na stupanj prave kreposti i tad su kao savršeno trajno raspoloženje stečene, jer su »semina virtutum«, koja su vlastitim trudom uzrasla do pravoga stabla kreposti.

Kad imamo na umu rad i kreposno nastojanje pojedinca u ovom životu, kao put i način kojim se postizava konačna svrha njegova, onda redovno imamo na umu stečene kreposti, kao zalog i znak ozbiljno, svijesno i zdušno ispunjene zadaće u tom životu. One su ujedno izvor neke vrsti zasluga, koliko preko njih dobra volja uklanja svaku zapreku, da nam Bog daje potrebne milosti za napredovanje i rad u dobru. Otud njihova posebna vrijednost.

§ 1. RAZUMSKE (INTELEKTUALNE) KREPOSTI

1. — **Razumskim** krepostima nazivamo one što usavršuju čovjeka u spoznanju istine. Ne pripada im naziv kreposti u užem smislu značenja toga pojma, nego samo u širem smislu (45). Istina je spekulativna ili praktična: otud pet razumskih kreposti od kojih su tri u spekulativnom, a dvije u praktičnom umu.

(45) »Hactenus tantum virtutes dici possunt quod bene operandi facilitatem faciant, non autem quod faciant potentiam seu habitum bene uti. Ex hoc enim quod aliquis habet habitum scientiae speculativae, non inclinatur ad utendum, sed fit potens speculari verum, in his quorum habet scientiam. Sed quod utatur scientia habita, hoc est a movente voluntate: et ideo virtus quae perficit voluntatem ut caritas vel iustitia, facit etiam bene uti huiusmodi speculativis habitibus«. S. theol. I-II, q. 57, a. 1.

Na spekulativni um spadaju:

a) razum (intellectus, νοῦς) — kojim lako i jasno shvaćamo osnovna načela morala (habitus primorum principiorum);

b) znanje (scientia, ἐπιστήμη) — je stanje koje nas osposobljuje za pravilno uočenje i izvođenje zaključaka iz načela;

c) mudrost (sapientia, σοφία) — nas osposobljuje za shvaćanje izvoda i zaključaka u odnosu prema najvišem uzroku svega stvorenoga Gospodu Bogu (»convenienter judicat et ordinat de omnibus« (46).

Pozivom na sv. Bernarda (47) kaže D. Prümmer: »Pravo i potpuno mudrim zovemo onoga, koji samo ne spoznaje jasno Boga kao početnika i svrhu sviju stvari i svega djelovanja, nego prema toj spoznaji udešava sav svoj rad.

Na praktični um spadaju:

a) razboritost (prudentia, φρόνησις) kao krepost što upravlja kod čovjeka svim njegovim činima s obzirom na konačnu svrhu; vodi ga dakle mudro, ispravno i oprezno. Zato je zovu »recta ratio agibilium« i »auriga omnium virtutum«. Ona je po sebi intelektualna krepost jer ravna praktičnim umom, a preko njega životnim djelovanjem ljudskim, ali je stvarno (po predmetu i svojim učincima) moralna krepost, o kojoj ćemo kao najpotrebnijoj stožernoj (kardinalnoj) kreposti na svojem mjestu govoriti napose.

b) vještina (ars, τέχνη) je vrst kreposti koja dolazi do izražaja kod izvanjskog djelovanja, gdje se izvodi nešto fizičko, prolazno n. pr. izgradnja kuće, glazbena pjevačka vještina i sl. (»recta ratio factibilium«).

2. — Osim za razboritost, ni za jednu se od nabrojenih vrlina ne može reći da je krepost u punom značenju toga pojma (»virtus simpliciter«). Krepost je prema definiciji trajno raspoloženje kojim se čovjek služi samo na dobro (»qua nemo male utitur«). Sve pak ove razumske kreposti (osim razboritosti) nisu isključivo usmjerene

(46) S. theol. I-II, q. 57, a. 2; Schilling, Lehrbuch der Moraltheologie sv. I, str. 219.

(47) »Sapientis est in eis quae creata sunt spectare Deum ut finem ad quem creata sunt«, Sermo 3 de Pent. n. 4. »Necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quae sunt ad finem, et haec virtus est prudentia«. S. theol. I—II, q. 57, a. 5.

na dobro djelovanje, već se njima čovjek može poslužiti i na zlo, kako to čine toliki učeni, znanjem snabdjeveni ljudi.

U životu se modernoga svijeta često zapaža veliki moralni manjak: kultura njihova uma nije im oplemenila srca. I obrazovani se ljudi nerijetko odaju opačinama i razvratima. Zapaža se zbog toga jedan veliki jaz između obrazovanih redova i t. zv. širokoga sloja naroda: ondje više znanja, sposobnosti i spremnosti, ovdje manje znanja i vještine, ali više srca, poštenja i poštovanja. Tamo ljudi obrazovaniji, amo čestitiji. Unatoč toga valja ipak težiti za razumskim krepostima i nastojati ih steći, jer u moralno dobrom djelovanju mogu čovjeku uvelike pomagati.

Krivo bi činio tko bi radi ove istaknute činjenice načelno izbjegavao razumsku uljudbu (kulturu), smatrajući je neprijateljicom pravih moralnih kreposti (48). Takav stav nitko ne bi mogao opravdati, a najmanje oni koji toliko cijene samoniklost (autohtonost), da za cijenu »seljačke kulture« prezirno gledaju na uljudbu obrazovanih slojeva. Treba ići za tim da se razumske kreposti prosvijećenih slojeva skladno sliju i stope s čestitošću seljačkih srdaca, da tako nastane i prostruji narodnim bićem novi, svježi, snažni i kreposni duh istinskog, kulturnog shvaćanja i djelovanja. Onda će se tek, u moralnoj čestitosti sviju narodnih slojeva, moći govoriti o pravoj narodnoj kulturi i napretku.

§ 2. MORALNE KREPOSTI

1. — To su stečena stanja što usavršuju razumnu i osjetilnu težnju k dobrom djelovanju. Pod dobrim se djelovanjem nema razumijevati samo ono koje vodi k natprirodnoj konačnoj svrsi čovjekovoj (dakle sredstva do nje), nego i ono koje vodi k prirodnoj sreći. Ako odmah istaknemo natprirodnu konačnu svrhu koju čovjek ima u ovom redu Providnosti, onda moralnim krepostima nazivamo takova stečena stanja, kojima pojedinac najsigurnije i najpouzdanije postizava svoje konačno određenje. Ukoliko ih redovno stičemo pomoću djelatne milosti Božje ili ukoliko ih primamo na dar s posvetnom milošću, dajemo im natprirodan značaj. Tako je u istinu u ovom životu. Ne niječemo međutim da se stanja stečena iz naravnih pobuda, vođena samo po razumskoj smjernici a upravljena k prirodnom usavršenju čovjeka i prirodnom njegovom zadovoljenju (sreći), imaju također zvati moralnim krepostima, točnije prirodnim moralnim krepostima.

(48) Danas valjda ni nema nigdje takovih pobornika, ali ih je u prošlosti bilo. Sabor u Konstanci (1415) odsudio je Wicliffovu tvrdnju: »Universitates, studia, collegia, graduationes, et magisteria in iisdem sunt vana gentilitate introducta, tantum prosunt Ecclesiae sicut diabolus«, DB. n. 609.

Mišljenje nekih sv. otaca (Augustin, Jeronim, Grgur, Bernardo) i bogoslova (49) da stečena krepost nema prava da je tako zovu, jer krepost treba da polazi iz pobude ljubavi k Bogu, nije se među bogoslovima ukorijenilo. One su dakle kreposti i ako valja reći nesavršene (u poredbi s natprirodnima) ili neprave (nepotpune) s obzirom na natprirodnu našu svrhu. Ali pošto stvarno nema čisto prirodne svrhe u ovom redu Providnosti, a neka prirodna sreća je samo prolazni stepen na putu do prave i jedine sreće, mi govoreći o moralnim krepostima uvijek ih razumijevamo u prvom gore izloženom smislu. Na pitanje da li one zaslužuju naziv kreposti, kad između njih i konačne svrhe nema razmjera (ondje priroda, ovdje natpriroda), valja reći prama riječima Pape Benedikta XIV. da su i one kreposti »verae et perfectae in genere suo« (50). Kako nevjernik može činiti pojedinačno dobro djelo, tako isto može u tom nastojanju vježbom postići neko trajno raspoloženje, dakle postati krepostan u svom čestitom radu. Dakako, da on bez milosti nije oblikovan (»u formi«), ali njegovom se stečenom stanju ne može odreći pojam kreposti.

Ćudoredna krepost održava dakle stalnu ravnotežu između djelovanja i razuma: razum odabire, a djelatna moć izvodi. Taj stalni, sređeni i ispravni stav u radu (djelovanju) — to je ćudoredna krepost. Nije svaka krepost ćudoredna, nego samo ona koja ide za dobrim djelovanjem, dakle krepost kojoj je nosilac volja i osjetilna težnja (51). U tom obziru izbija jaka razlika između ćudorednih i razumskih kreposti. Da čovjek dobro radi valja ne samo da znade što i kako treba, nego i da h o ć e kako treba. Voljna moć nije razumskoj posve podvrgnuta, niti joj se pokorava na svaki mig, nego joj se može suprotstaviti, jer je samostalna i djeluje na svoj vlastiti način. Da je stalno sluša i dobra djela izvodi, treba da bude stavljena u stanje spremne poslušnosti prema razumu. Onda će i dobra djela uslijediti. Ta s p r e m n a p o s l u š n o s t v o l j e n a d j e l o v a n j e — to je ćudoredna krepost (52). Sve se dakle ljudsko kreposno djelovanje svodi ili na razumske ili na ćudoredne kreposti (53).

(49) S. theol. I-II, q. 65, a. 2.

(50) T a n q u e r e y - C i m e t i e r, Synopsis theol. mor., t. II, n. 686; S e i p e l - U j č i ć, n. dj. I, str. 403.

(51) S. theol. I-II; q. 58, a. 1; S c h i l l i n g, n. dj. n. I, sv. 117.

(52) S. theol. I-II, q. 58, a. 2: »Ad hoc quod homo bene agat, requiritur quod non solum r a t i o sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis, sed etiam quod v i s a p p e t i t i v a sit bene disposita per habitum virtutis moralis. Sicut igitur appetitus distinguitur a ratione, ita virtus moralis distinguitur ab intellectuali«.

(53) S. theol. I-II, q. 58, a. 3.

2. — U vezi s rečenim valja još napose istaći:

I) **Veza ćudorednih kreposti s ostalima.** Ćudoredna krepost može postojati bez ostalih razumskih kreposti, samo n e bez razuma i razboritosti. Isto tako: sve razumske kreposti mogu postojati bez ćudorednih — samo razboritost ne može. Ćudoredna naime krepost valja da bira ono i onakovo sredstvo do svrhe, koje je, ako ne baš najbolje, a ono barem prikladno. Toga pak ne može biti bez razborita suda, što je prikladno a što najbolje. Uvijek je dakle i u svakom poslu, ako hoćemo da bude dobar, potrebna krepost razboritosti. Što nije razborito izvedeno, nije ni kreposno.
Razboritost pak predpostavlja rasudnu moć u radu (intellectum), shvaćanje načela iz kojih i prema kojima slijedi odabiranje najboljega sredstva. Jednako razboritost (»recta ratio in speculativis«) kao razumska krepost s obzirom na sredstva kojima se ima služiti, mora doći u takovo stanje, da sudi i odabire ono što je prema svrsi najprikladnije (54).

II) **Broj ćudorednih kreposti** se određuje: a) p r e m a n o s i o c u. S obzirom na nosioca ima ih više, jer se kao u subjektu nalaze u raznim duševnim moćima; b) prema vrsno različnim p r e d m e t i m a, prema kojima čovjek ili teži (delectabile) ili od njih zazire (difficile). U prvom pogledu mora svoju težnju obuzdavati, da ne prijeđe razumom određenu granicu; u drugom mora u sebi ojačati zazor za svladanjem poteškoća, što se nadaju u životu, a tiču se djela koje bi po sudu razuma valjalo izvesti. Poradi toga je njihov broj n e o d r e đ e n, jer je velik koliko je veliko područje ljudske djelatnosti, što ga s jedne strane obuhvaća ljudska osjetilna težnja (passiones) a s druge strane voljno djelovanje (operationes). Ispravno je stoga reći: kreposti što nam usavršuju volju i upravljaju djelovanjem, ravnaju naš odnos prema drugima, a one što usavršuju osjetilnu težnju i upravljaju trpnjom, određuju stav čovjeka prema sebi samome (55). Na čitavom se tom području ljudske djelatnosti radi o stvorenim stvarima, pa zato amo spada i ispravan odnos, te služenje stvorenim stvarima sa strane čovjeka (56).

(54) S. theol. I-II, q. 58, a. 4 i 5.

(55) S v. T o m a ih nabraja prema Aristotelu: fortitudo, temperantia, liberalitas, magnificentia, magnanimitas, philotimia, mansuetudo, amicitia, veritas, eutrapelia. S. theol. I-II, q. 60, a. 5.

(56) S. theol. q. 60, a. 2, 4 i 5.

3. — **Opstojnost** moralnih kreposti nije potrebno napose dokazivati, jer su one činjenice u ljudskom životu. Odsuđena Bajusova tvrdnja (57) da su »sva nevjernička djela grijesi, a kreposti filozofa opačine«, u ovom nam promatranju postaje očigledno zrelom za odsudu. Kad bi naime tako bilo, kako bi se u čovječjoj prirodi mogla istumačiti u razumu prirodna sklonost k osnovnim istinama, a u volji sklonost k izvršenju, ono što sv. Oci nazvaše »semina virtutum«? Po njima je svaki čovjek sposoban vršiti dobra djela i u tom se postupku vježbom i žrtvom naročito usposobiti, te tako doći u kreposno stanje.

Istakli smo prije krivu misao starih mudraca, da je krepost znanje. Jednako je tako pogrješna misao modernih filozofa panteista, koji ponavljaju tu istu zabludu starih; krivo su naučavali o kreposti filozofi Cumberland, Shaftesbury, Hutcheson, Smith, Schopenhauer i dr. tvrdeći da je krepost izraz čuvstva ili da joj je izvor samilost. Vidjeli smo, da je ona izraz volje i da ravna ne samo čuvstva nego i čine ljudske. Ne manje je pogrješno Kantovo mišljenje: da se krepost može razviti samo tamo gdje nema čuvstva (»Abwesenheit der Affekte«). Nisu čuvstva nesavršenost u čovjeku, ako su pod vodstvom razuma; nije za to potrebno, da ih potpuno odstrani onaj kojega zovemo kreposnim. Čak to fizički nije ni moguće (58).
Noviji se filozofi u pitanju vrijednosnih pojmova daleko više približuju ovom našem gledištu i ako se kod njih još teško osjeća baština zabludâ njihovih pretšastnika (59).

§ 3. VLASTITOST STEČENIH KREPOSTI

Prema naprijed izloženom značenju pojedinih četiriju vlastitosti (svojstva, osobine) kršćanskih kreposti, valja ovdje o pojedinima reći:

1) **Srednja mjera** (medium virtutis) jest vlastitost:

a) svake moralne kreposti. Razlog: Moralna krepost usavršuje u čovjeku razumsku i osjetilnu težnju, koja se uvijek dotiče neke stvari oko koje se bavi i preko koje ima polučiti (unaprijediti) izvjesno dobro u čovjeku. Da ta težnja postigne dobro za kojim ide i da ostane u granici dobra, mora biti pod vodstvom i upravom razuma, jer je on mjerilo dobra (60). Pošto će pak naše dobro biti stvarno samo ono što dosiže, a ni u čemu ne prelazi mjere, za kojom priroda kao za svojim usavršenjem teži, slijedi: da će krepost koja po sebi čovjeka vodi k dobru, biti u sredini između onoga što bi s jedne strane bilo premalo, a s druge previše.

(57) DB. n. 1025.

(58) Inocent XI. je odsudio tvrdnju Mich. de Molinos: »Per viam internam pervenitur... ad purgandas et exstinguendas omnes passiones ita quod nihil amplius sentitur, nihil, nihil, nec ulla sentitur inquietudo, sicut corpus mortuum, nec anima se amplius commoveri sinit« (55) DB. n. 1275).

(59) I. Kant, Metaphys Anfangsgründe der Tugendlehre, 528, 46; Seipel-Ujčić, n. dj. I, str. 406; Wittmann, Ethik (Kempten, 1923), str. 325 i sl.

To je nauka sv. Otaca, od kojih spominjemo napose sv. Grgura Nisenskog (61), sv. Augustina (62), sv. Jeronima (63) i sv. Bernarda (64).

Opisana je srednja mjera kod svih moralnih kreposti oblikovna (formalna) srednja mjera (medium rationis). Kod sviju naime mora razum odrediti što je u svakom slučaju pravo i potrebno učiniti, te prema prilikama u kojima se čovjek nalazi, mora ustanoviti što bi bilo previše, a što premalo. A postupak prema pravorijeku razuma je potreban za to, što se kod sviju kreposti (osim kod pravednosti) radi o unutrašnjim činima, za koje nema drugoga mjerila osim suda vlastita razuma. Tako se vlastiti čini i s obzirom na stvarni dio usklađuju s razumom (65). Kod pravednosti se pak radi o izvanjskim činima, gdje je formalna srednja mjera istovjetna sa stvarnom (medium rei) kako smo naprijed rekli. Znači: i krepost pravednosti ima svoju formalnu srednju mjeru s razloga što je krepost, a s razloga što je pravednost, srednja njezina mjera jest stvarna (medium rei) (66).

b) Razumske kreposti imaju također stvarnu srednju mjeru. Dobro za kojim ide razumska krepost jest istina; a da posjedujemo

(60) »Virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis«, S. theol. I-II, q. 64, a. 1, ad 1.

(61) »Virtus media est inter duo vitia, nempe inter defectum honesti et exuberationem«, Homil. 8. in Cant.

(62) »Virtus est aequalitas quaedam vitae rationi undique consentiens«, De quant. animae, c. 16, n. 17.

(63) »Difficile est modum tenere in omnibus. Et vere iuxta philosophorum sententiam: modus virtus est, vitium nimietas reputatur. Quod nos una et brevi sententia exprimere possumus: ne quid nimis.« Ep. 108, n. 20.

(64) »Tene medium si non vis perdere modum«, De consid. L. 2, c. 10, n. 19.

(65) »Alio modo potest dici medium rationis id quod a ratione ponitur in aliqua materia, et sic omne medium virtutis moralis est medium rationis, quia sicut dictum est: virtus moralis dicitur consistere in medio per conformitatem ad rationem rectam«. S. theol. I-II, q. 64, a. 2.

(66) Billuart navodi, da je i stvarna mjera kod kreposti pravednosti dvostruka: jedna apsolutna (quantitatis ad quantitatem), druga relativna (proportionis ad proportionem). Prva dolazi do izražaja kod zamjenične pravednosti (iustitita commutativa), druga kod razdiobne (iustitita distributiva). De passionibus et virtutibus a. 4, § 1; Prümmer, Manuale, I, str. 318.

istinu, ne smijemo se odalečiti od stvarnosti koja je mjerilo istine. Tko tvrdi što ne stoji, zastupa neistinu, jednako kao i onaj koji niječe što jest. Jedan traži previše, a drugi daje premalo. Istina je u sredini; treba je uskladiti sa stvarnošću (67).

?) **Međusobna veza** stečenih kreposti, predpostavivši razliku između savršene i nesavršene moralne kreposti, jest ovakova:

a) Nesavršene kreposti nemaju među sobom veze, jer nisu prave kreposti;

b) Savršene su međusobno nužno povezane tako, da jedna bez druge ne može postojati. To znači: tko posjeduje jednu u savršenom stupnju, mora imati i sve ostale (i ako ne u istom stupnju). Tko posjeduje jednu manu, ne može imati drugih kreposti u savršenom stupnju. Razlog izlažemo sa sv. Tomom (68) ovako: Nema moralne kreposti bez razboritosti; tko želi postići neko dobro, nema samo smišljati što vodi k tome cilju, nego ima i odabrati sredstva do njega; ima se savjetovati, prosuditi, zahvatiti na djelo putem, kojim najbolje postizava što želi; ima izbjeći štetne skrajnosti (excessus — defectus) i poći pravom stazom. To je sve posao kreposti razboritosti. Razboritost međutim traži nužno i ostale tri stožerne kreposti. Po riječi sv. Grgura: nema razboritosti, gdje nema pravednosti, potrebne hrabrosti i umjerenosti (69). Ona je forma sviju ostalih moralnih kreposti, jer ih ona upravlja u ispravnom radu k cilju; ona upravlja voljom, te od nje ovisi, da kreposno djelo bude doista kreposno. A da čovjek u svim prilikama odabere najbolja sredstva do svrhe, ovisi o tom da uvijek i u svim prilikama ima ispravnu težnju do svrhe. Drugim riječima: da uvijek posluša savjet razboritosti, i da

(67) S. theol. I-II, q. 64, a. 3.

(68) S. theol. I-II, q. 65, a. 1; »Doch ist dies nicht so gemeint, als käme dem Menschen, der die Klugheit und damit die anderen Tugenden besitzt, nun jeder Akt einer jeden Tugend zu, man denke an Freigebigkeit, Hochsinnigkeit, Geduld im Leiden und andere Tugenden; man kann nur sagen: wer die Klugheit besitzt, hat die anderen Tugenden in ihrem Prinzip, der Klugheit, entweder wirklich oder »im Sinne der nächsten Disposition«; das heisst: wenn die Gelegenheit und Notwendigkeit für ihn eintritt, wird er es rasch lernen die betreffende Tugend zu üben. Auf übernatürlichem Gebiete bildet, abgesehen von der Klugheit, in letzter Linie die Caritas das einigende Band«. Schilling, n. dj. I, sv. n. 130.

(69) »Virtutes si sint disjunctae, non possunt esse perfectae secundum rationem virtutis, quia nec prudentia vera est quae iusta et temperans et fortis non est«. Moral. l. 22, c. 1; Sv. Toma, S. theol. II-II, q. 166, a. 2, ad 1.

doista pođe ispravnim putem na koji ga ona puti, treba najprije da ima želju u svemu polaziti pravim putem, da tako uvijek i dosegne pravu svrhu onoga, što mu treba izvesti. A na taj ga put spremaju ostale kreposti u savršenom stupnju (70). Krepostan će čovjek uvijek spremno poslušati savjet razboritosti, dok će mu se redovno opirati tko je u kakovoj mani ogrezao. Iskustvo nam svakodnevno pokazuje, kako se teško osvjedočavaju, a još teže u životu popravljaju ljudi odani na pr. oholosti, nečistoći, škrtosti i dr.

Može čovjek koji puta i pogrješiti protiv jedne kreposti, a da tim još nije izgubio ni kreposti razboritosti, niti ostalih stečenih kreposti. Nije postao nerazboritim tko je slučajno pao u teški grijeh zavisti, nečistoće ili srditosti; kad bi često puta tako pogriješio i tim već navukao na se jedno grješno stanje — razumljivo je, da ga nitko ne bi smio ni mogao nazvati ni razboritim ni kreposnim, kad postupa nerazborito i upravo protivno, nego što mu razum govori. A kad čovjek nema razboritosti i ne sluša glasa savjesti — zar će se u ostalim krepostima odlikovati? Zar će se njegov postupak na drugim poljima ljudske djelatnosti uopće moći nazvati krepošću, kad znademo, da krepost traži čvrstu volju, stalno i pripravno izvršavati dobra djela unatoč poteškoća, koje se nadaju? Nije moguće da čovjek potpuno odan jednoj ćudorednoj mani, u savršenom stupnju vrši djela ma i jedne kreposti. On se može u kojoj toj stvari naročito odlikovati, ali ta odlika ne će toga njegova djelovanja podići na stupanj kreposti. Njegovo će djelovanje biti slično kreposti, kako kaže sv. Augustin (71), ali ne će biti krepost, jer mu s obzirom na odanost mani, manjka razboritost. Kako je ona forma sviju moralnih kreposti, naoko kreposna djela čovjeka u nekoj mani ogrezla, samo su materija bez forme. Ljudski je trud uložen tu bez pravoga spoznanja u koju svrhu. Tako rade toliki što su se odalečili od Boga i od Crkve. Ne niječemo njihovim djelima svake vrijednosti, samo ih s gledišta katoličkog morala ispravno ocjenjujemo, kad im odričemo značaj kreposnih djela (72).

c) Razumske kreposti nemaju povezanosti ni među sobom ni s ostalim moralnim krepostima, jer se tiču takovih raznih predmeta (materije), koji među sobom nemaju veze (matematika—slikarstvo);

(70) »Prudentia non potest haberi, nisi habeantur virtutes morales, cum prudentia sit recta ratio agibilium, quae sicut ex principiis procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis recte se habet per virtutes morales. Unde sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum, ita nec prudentia sine virtutibus moralibus«. S. theol. I-II, q. 65, a. 1.

(71) »Ita ubi vera est aliqua earum et aliae similiter sunt, ubi autem aliae desunt, vera illa non est, etiamsi aliquo modo similis esse videatur«. Sv. Aug. Epist. 167.

(72) Merkelbach, Summa theol. mor. I, str. 475.

dobar filozof ne mora biti dobar slikar, a niti čestit čovjek. Ipak i one sve konačno ovise od osnovne razumne moći (»intelectus principiorum«) u koliko su u njoj opća načela, mjerodavna za svaku vrst razumskog djelovanja (73).

3) **Jednakost** se (vrijednost) razumskih i ćudorednih kreposti ocjenjuje po vrsti, opsegu i jačini. Prema tome:

a) Razumske su kreposti u mislenom (spekulativnom) umu po vrsti odličnije od moralnih. Odličnost se određuje po predmetu: predmet razuma je odličniji, nego predmet težnje (volje); on je kao dobro razumske kreposti od općega, dok je kod ćudorednih kreposti od pojedinačnoga značenja. Mudrost i znanje su po tom vrsno odličnije kreposti od milosrdnosti ili strpljivosti.

b) Unutar vrsti među njima je na prvom mjestu mudrost (sapientia). Aristotel je isporeduje s glavom (74), sv. Augustin sa suncem (»luminare maius«) (75), a sv. Toma kaže, da je među intelektualnima najveća (76).

c) Gledom na učinak koji izvode (in ordine ad actum) — moralne su odličnije. One se naime ne ograničuju samo na usavršenje sposobnosti, nego stvarno zahvaćaju u djelo, pokreću moći i sposobnost privode u čin. Zato im više pripada značaj kreposti i u tom su smislu odličnije (77).

d) Između stožernih je najodličnija razboritost, jer je ona ujedno razumska krepost. Iza nje je najvažnija pravednost (»praestantissima est«) (78) s razloga, što joj je nosilac tako odlična duševna moć kao što je volja, a predmet su čini, koji određuju ne samo naše vlastite, nego i odnose prema drugima ljudima. A uvijek je odličnije baviti se poslom što koristi i nekom drugomu, nego onim što ide u hatar samo subjektu, kako to biva u obuzdavanju strasti kod kreposti

(73) S. theol. I-II, q. 65, a. 1, ad 3.

(74) Aristot. Ethic. l. 6, c. 7; Pirotta, n. dj. 1184 i sl.

(75) Sv. Augustin, Ispovijesti, knj. 13, gl. 18.

(76) »Sapientia cum altissimam causam quae Deus est, consideret, utque causa superior de omnibus aliis virtutibus intellectualibus iudicet, easque omnes ordinet, inter virtutes intellectuales omnium maxima dici debet«. S. theol. I-II, q. 66, a. 5.

(77) S. theol. I-II, q. 66, a. 3.

(78) »... quam in nobilitate fortitudo et postea temperantia sequitur« S. theol. I-II, q. 66, a. 4.

umjerenosti i hrabrosti. Između ovih dviju opet ima prednost hrabrost pred umjerenošću, ukoliko osjetilne težnje za svladavanjem straha i poteškoća u radu oko dobra, imaju očitu prednost pred obuzdavanjem onih osjetilnih težnja, što su nam kao ljudima zajedničke sa životinjama (jelo, pilo, plođenje).

e) Između ostalih moralnih kreposti ističu se napose štovanje Boga (religio) i kajanje za grijehe (poenitentia), jer nas ravno vode k Bogu kao našemu konačnom cilju, a velikodušnost (magnanimitas) kao smisao za velika djela, otvara puteve k dobru u duši čovjeka.

Bilješka: Moralna krepost može biti:

a) u jednom čovjeku veća (intensitate) nego u drugom s razloga, što je jedan raspoloženiji za taj veći stupanj ili po prirodnoj sklonosti i duševnoj sposobnosti ili po svojoj djelatnosti (vježbi);

b) u jednom te istom čovjeku u jedno vrijeme u jačoj, a u drugo u manjoj mjeri. To znači da čovjek može u kreposti padati i rasti, što životno iskustvo potvrđuje. Razlog je ili u poteškoćama što vremenom iskrsuju i djelima kreposti protivnima (što je oslabljuju), ili u napuštanju kreposna vježbanja. U jednom će i drugom slučaju zacijelo nastupiti period spuštanja, pomanjkanje žara, a može uslijediti i podpuni gubitak kreposnoga stanja, te čak pad u manu;

c) u jednom te istom čovjeku mogu i u isto vrijeme biti različne kreposti u različnoj jačini i visini. Znači: da se netko u jednoj kreposti osobito ističe, da mu je ona bliža, milija i važnija, bilo usljed trajnije vježbe, bilo usljed prirodne sklonosti. To je slučaj na pr. kod sv. Franje Asiškoga s obzirom na siromaštvo, kod sv. Alojzija s obzirom na čistoću, kod sv. Franje Saleškoga s obzirom na blagost i dr.

4) **O trajanju** stečenih moralnih kreposti poslije smrti, može biti govora samo u tom smislu, što u duši i nakon smrti ostaje oblikovna sastojina (formalni elemenat) kreposti: određenje razuma koji upravlja čovječjim djelovanjem za života. Tjelesna sastojina (materijalni elemenat) nakon smrti potpuno iščezava, jer ne će biti mjesta pojavama, radi kojih je krepost u životu potrebna (79).

(79) »In huiusmodi virtutibus aliquid est formale et aliquid quasi materiale. Materiale est quidem in his virtutibus inclinatio quaedam partis appetitivae ad passiones vel operationes secundum modum aliquem. Sed quia iste modus determinatur a ratione, ideo formale in omnibus virtutibus est ipse ordo rationis«. S. theol. I-II, q. 67, a. 1.

I. STOŽERNE KREPOSTI.

1. — Među moralnim se krepostima četiri napose ističu i zovu stožernima (kardinalnima): razboritost, pravednost, hrabrost, umjerenost. Na njima kao vrata na stožerima, počiva čitava zgrada ljudskoga života (80). One predstavljaju osnovni, najvažniji dio svega ljudskoga djelovanja; one obuhvataju sve moralne kreposti, jer se sve ostale dadu svesti na ove četiri stožerne kao na prvotne i temeljne. Ime i broj četiriju stožernih kreposti ustalio se od vremena sv. Ambrozija (81); prihvatili su to ostali sv. Oci i skolastici XIII. vijeka. Sv. Toma opravdava (82) broj četiri i značaj prvenstvenosti (»principales«), ne samo s obzirom na četiri duševne moći u kojima se nalaze kao u nosiocu (razboritost u razumu, pravednost u volji, umjerenost u osjetilnoj težnji k radosti, hrabrost u osjetilnoj trpnjoj težnji), nego i s obzirom na njihov predmet. Svatko valja da razumno ide za tim: da uskladi svoje mišljenje (razboritost) i djelovanje (pravednost) prema konačnoj svrsi, a podjedno da ukloni sve što se tom nastojanju može suprotstaviti, bilo da ga osjetilnost zavodi predaleko (umjerenost), bilo da ga straši i odvraća od onoga što mu je potrebno (hrabrost) (83).

Razboritost je stvarno nekako u sredini između intelektualnih i moralnih kreposti: s obzirom na nosioca je razumska krepost, a s obzirom na predmet je moralna, jer upravlja ljudskim djelovanjem i daje mu moralni značaj. S pravom se dakle broji među moralne i to među stožernima na prvom mjestu (84).

(80) U knjizi Mudr. 8, 7, stoji: »Et si iustitiam quis diligit, labores huius magnas habent virtutes: sobrietatem enim et prudentiam docet iustitiam et virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus.« Dakle: tko ljubi pravednost (pravednik) svojim će trudom (»labores«) postići uspjehe i doseći stanje (»virtutes«) najkorisnije po život, t. j. posjedovat će hrabrost *(ἀνδρείαν)* i umjerenost *(σωφροσύνην)*, a odlikovat će se razboritošću *(φρόνησις)* i smislom za pravednost *(δικαιοσύνη)*.
Ovo je nabrajanje u Sv. Pismu samo više djelovalo da su sv. Oci spremnije prihvatili Platonovu i Aristotelovu razdiobu osnovnih kreposti koju su našli u staroj filozofiji.

(81) Exposit. in Luc. l. V, n. 49; Gregor. Moral. l. 2, c. 49, 76; S. August. De morib. Eccl. c. 15; De civ. Dei l. 2, c. 12; De Genesi contra Manichaeos l. 2, c. 10.

(82) S. theol. I-II, q. 61, a. 1 i 2.

(83) S c h i l l i n g, n. dj. sv. I, n. 121.

(84) Prudentia dicitur esse media inter virtutes morales et intellectuales, quantum ad hoc quod i n s u b j e c t o convenit cum virtutibus intellectualibus; i n m a t e r i a autem totaliter convenit cum moralibus«. S. theol. II-II, q. 181, a. 2 ad 3.

2. — U komu se smislu ove kreposti zapravo zovu stožerne (kardinalne) istaknuli smo kad smo rekli, da na njima kao na stožernima počiva čitava zgrada ljudskog života. Točnije ćemo tu njihovu zajedničku oznaku opredijeliti ako kažemo:

a) U š i r e m s m i s l u može oznaka stožernosti značiti ovo: sve ih četiri valja smatrati potrebnim u v j e t i m a kod svake pojedine kreposti. Nema kreposna, moralna i zaslužna djela u životu čovjeka ako ono nije posljedica: a) spoznaje (razboritost) da je tako u danim prilikama prikladno; b) čina kojim vlastito pravo zastupamo, a ničije tuđe ne vrijeđamo (pravednost); c) uvjerenja da se nismo dali zavesti od osjetilne težnje za ugodnošću (umjerenost); d) da ne prezamo pred poteškoćama što nam se ukazuju na putu k dobru (hrabrost). Tkogod dakle hoće da bude krepostan, mora biti ne samo razborit i pravedan, nego isto tako umjeren i hrabar. Što je nerazborito i nepravedno, što je neumjereno i nedostatno bilo u kojemgod pogledu — premalo k dobru ili previše k zlu — ne može se nazvati kreposnim.

b) U u ž e m s m i s l u znači izraz »stožerne« kreposti ovo: to su kreposti što kao najvažnije i najvrijednije u ljudskom životu stvarno obuhvaćaju s a v taj život. I doista:

R a z b o r i t o s t ima u svemu voditi čovjeka, da u svakom svom pa makar naoko i najmanjem djelu, udari onim putem koji je u skladu s konačnim ciljem. To je veoma potrebno, ali nije tako lako. Strasti i obziri vrlo smetaju, zato je u životu potrebno mnogo razboritosti; otud je ona najodličnija krepost.

P r a v e d n o s t ga ima putiti da u svom dužnom odnosu prema Bogu, bližnjemu i sebi samomu ne popusti ni najmanje, niti da u ičemu povrijedi dužni odnos djeteta, subrata, podložnika. Ona će kao »recta ratio agibilium« kod svakoga čina paziti da svakome dade svoje. Nije utaman rečeno, da je »iustitia fundamentum regnorum«. Društveni bi život bez pravednosti bio naprosto nemoguć; zato države (vlasti) ustanovljuju prisilne mjere (sankcije) za svaku povredu pravednosti, da joj tako već ovdje pribave poštovanje kod onih koji je ne nose u duši, niti se po njoj ravnaju u svom radu. Nije uvijek lako stupati isključivo stazom, koju ona prokazuje, jer je čovječja priroda zbog posljedica istočnoga grijeha sklona na zlo, pa je u njoj naročito

razvijena sklonost na sebičnost. Ali je zato krepostan i pravedan čovjek ideal, kojemu društvo priznaje visoki moralni stupanj i cijeni tu njegovu vrlinu. Sv. Josipa hranitelja Gospodina našega Isusa Krista naziva Sv. Pismo pravednikom (»iustus«) i namjerava mu tim dati onu odliku, koja ga u njegovom svetom položaju daleko ističe iznad ostalih Božjih ugodnika.

Hrabrost ima čovjeka u svim teškoćama života jačati, da smjelo i bez straha pođe naprijed u svladavanju poteškoća.

Umjerenost ga ima upućivati, da se odupre svim nedozvoljenim ili neopravdanim porivima na stranputicu.

I jedna nam je i druga krepost kraj svih teških borba što ih imamo s osjetilnom stranom svoga bića — neophodno potrebna, kako to svjedoči svakodnevno životno iskustvo. Krist nas je na to upozorio kad je govorio o križu (Lk 9, 23) koji svakomu valja na se uzeti; a sv. Pavao je (2 Tim 3, 12) otvoreno kazao, da će trpjeti progonstva oni koji žele pobožno u Kristu živjeti. Progonstva pak trpjeti i kraj njih pobožno živjeti nije nikomu moguće bez visokog stupnja kreposnog svladavanja, bez pripravnosti na žrtve i odricanja za ljubav Kristovu.

3. — Tako ove četiri kreposti sadržavaju i obuhvataju sve strane ljudskoga života; sve pojedinosti, svi mogući objekti nastojanja i djelovanja i u manje važnim stvarima i životnim prilikama — uključeni su u opseg ovih četiriju stožernih kreposti. Prema njima se i sve ostale pojedine moralne kreposti oblikuju i odrazuju, te nas na neki način učvršćuju u njihovom smjeru. Kako n. pr. u nama vjera jača poštovanje Boga, a zahvalnost osigurava ljubav bližnjega, te one tako kao kreposti ulaze u područje pravednosti, dajući svakome što mu pripada — tako isto n. pr. čednost i štedljivost, svaka na svoj način, postizavaju ono isto, na što nas umjerenost općenito upućuje. I sve se ostale moralne kreposti dadu svesti na četiri stožerne: kod rasprave o pojedinima još ćemo to napose utvrditi.

Predmet moralnih kreposti sačinjavaju čini cjelokupna ljudskog života, unutrašnjeg i izvanjega. Sav se taj mnogostruki sadržaj dade skladno raspodijeliti prema četiri stožerne kreposti tako, da one potpuno obuhvate čitavo životno djelovanje. Sa sv. Tomom možemo to ovako označiti:

1) budi razborit — kad odabireš (prudentia in eliciendis)
2) budi pravedan — kad dijeliš (iustitia in distribuendis)
3) budi jak — kad podnosiš (fortitudo in tolerandis)
4) budi umjeren — kad uživaš (temperantia in utendis).

Svaka stožerna krepost ima svoje sastavne, zapravo priklopljene ili pripojene dijelove (»partes adnexae«), koji k njoj pripadaju u većem ili manjem stupnju, i to:

a) vrsni (nosilački, subjektivni) dijelovi koje stožerne kreposti odnose se prema njoj kao vrst prema rodu. Pravednost je n. pr. rodni pojam, a uzajamna, razdiobna i zakonska pravednost su vrste;

b) bitni (integralni) dijelovi je upotpunjuju i zaokružuju; n. pr. ustrpljivost i velikodušnost upotpunjuju stožernu krepost jakosti;

c) srodni (uklopni, potencijalni) dijelovi se zovu one kreposti koje su stožernoj srodne, jer nemaju potpuno njezina značaja. Zahvalnost n. pr. i prijateljstvo pripadaju u krug pravednosti (srodne su kreposti) i ako se ne mogu s njom staviti u isti red.

II. »NOVE« KREPOSTI.

Pod izrazom »nove kreposti« valja razumjeti takove vrste djelovanja, što ih naše moderno doba prema svome krivom shvaćanju izdiže u red pravih kreposti. Ne radi se uistinu o nekom stvarno kreposnom djelovanju, nego o takovom radu, koji u sebi više ili manje dobar, radi udaljenja od pravoga kršćanskoga duha, dobiva u naše vrijeme naoko izgled osobito vrijedna djelovanja, što u očima modernoga svijeta siže čak do svoje vrsti »kreposti«. Kad ih nazivamo »nove kreposti«, želimo tim naglasiti, da ih u pređašnje vrijeme, kad se mnogo više živjelo i djelovalo po načelima kršćanskoga morala, ni kršćanski duh ni kršćanski svijet nije uopće poznavao. A smatramo vrijednim uprijeti prstom na njih zato, jer ćete se nerijetko i danas sresti sa zastupnicima tih modernih kreposti, negdje svijesnim a negdje nesvijesnim apostolima od Krista odijeljena modernoga mišljenja.

1) Država kumir. Iz idealnih nacionalističkih pobuda, napose nakon vremena, kad su se raširile ideje političkog kodeksa N. Machiavelli-a († 1527), stalo se smatrati svaki čin moralno opravdanim, samo ako je počinjen iz ljubavi prema državi ili narodu. Ne radi se ovdje o onoj zdravoj ljubavi prema narodu i domovini, koju svaka a osobito kršćanska moralka visoko cijeni kao krepost i preporučuje kao dužnost svakoga pojedinca, nego se radi o shvaćanju što se kosi sa zdravim načelima kršćanskog morala, jer zastupa misao koju uvijek i svagdje valja zabaciti, t. j. da: svrha posvećuje sredstvo. Opravdavaju tako neki i nemoralno sredstvo, tek da je upotrebljeno u in-

terešu države ili nacije. Kršćanski moral pak toga socijalno-utilitarističkog stanovišta nikada ne može niti smije odobriti.

Među nemoralna sredstva u interesu države ne mogu se ubrojiti samo čini ubijstva, izdaje, otimačine i sl. nego i sve ono što je po sebi neopredijeljeno, ali ima da služi državi ili narodu bez obzira na prirodne i pozitivne vjersko-moralne propise. Amo idu: nerazumno gomilanje materijalnih dobara, pretjerani državni vojni izdaci, rasipanje državnog novca za svečanosti, parade, izložbe, kazališta, zabavišta svake ruke i sl. Sve to polako čini ljude u državi spremnima, da se bace u vrtlog svjetskih uživanja bez ikakovih obzira na konačnu svrhu ljudskog života. Ne vodeći računa o vjersko-moralnim propisima za život naroda, takove države vrše ulogu zavodnika među svojim pukom. Tako b e z v j e r e odgajani građani vremenom postaju potkupljivani činovnici, nemoralni oci obitelji, u razuzdanosti ogrezla omladina, ukratko: svijet koji u težnji za uživanjem ne pozna nikoga osim sebe, pa prezire svaku vlast, ljudsku i Božju. Tko dakle državu i narod vodi po ovom putu k napretku, može li se reći da je domoljub i prijatelj svoga naroda? Ako k ovima pribrojite liberalno novinstvo koje je daleko od vjersko-moralnih zasada, pisce knjiga i romana što vjeru i moral omalovažuju, skliske predstave u kazalištima, kina i moderne areligiozne naučne ustanove — ne ćete li se morati na svakom koraku usprotiviti toj i takovoj ljubavi, koja i državu i njezine pripadnike vodi polako u vremenitu, a sigurno u vječnu propast? Gdjegod se dakle radi o pretjeranoj i nerazumnoj ljubavi prema državi ili narodu, gdje se zanemaruje religija kao osnova zdrava državnog i narodnog života, imate primjer »nove« kreposti, ljubavi koju treba zabaciti ne samo u interesu kršćanskog morala, nego i u interesu države i naroda samoga. Bogu hvala, koligod se imali razloga tužiti na d u h modernog vremena, imamo u novije vrijeme razloga nadati se, da će pravo shvaćanje odnijeti pobjedu nad nenarodnim i nekršćanskim liberalnim duhom. Napose to vrijedi za duh načela na kojima počiva Nezavisna Država Hrvatska.

Nije dakle kreposno zbog države ili naroda pogodovati takovom razvitku prilika koji se udaljuje ili čak posve rastavlja od religije, kako su to nažalost činili do danas posvuda upravljači liberalnih država. Nije ni pohvalno a najmanje korisno, jer se na taj način narodni organizam polagano rastvara, kvari i uništuje. U času potrebna otpora, takav se organizam srozava. Uzdizanje državne moći do kumira, žrtvovanje života njezinih pripadnika, funkcionara i dr. bez milosrđa, pobuđivanje na mržnju i prezir ostalih naroda, izdizanje krivih zasada o posebnom pozivu i zadaći u svijetu, o kolektivnom posjedovanju i sl. ne smije uzeti izgled naučne istine, jer bi to bio krivi odgoj naroda i zavađanje u bludnju. Ne osuđujemo težnje za očuvanjem rasne čistoće, niti zaštitnih mjera za čuvanjem narodne imovine, tek upozorujemo na neosnovanost pogleda, koji su se u tom smjeru širili iz Amerike, pa se još i danas negdje šire.

2) D o b r o t v o r n e z a b a v e, p r e d s t a v e, p l e s o v i. Ušlo je kod nas u običaj da se n. pr. za gradnju crkve, kapelice, za božićnu ili uskrsnu pomoć mjesnih siromaha i sl. priređuju zabave, redovno večernje, s kratkim programom iza kojega se razvija ples — do zore. Dio čista prihoda se velikodušno poklanja u t. zv. dobrotvornu svrhu. Priređivači a osobito priređivačice misle obično, da su izvršili naročito pohvale vrijedno djelo i upisuju sebi takova nastojanja u čast kao posebnu »krepost« u kojoj se odlikuju. Od toga se postupka ne znaju ograditi ni katolici i redovno ga ne smatraju ni najmanje prezira vrijednim. A ipak je takav postupak i te vrsti »kreposno« djelovanje nedostojno katolika i treba ga odsuditi.

Razlog je u ovomu: Milosrđe je kršćanska krepost, koju vršimo prema bližnjemu iz ljubavi prema Kristu. I onda kad se naš čin ne izvija izravno iz pomisli na Krista, nego iz obzira na bližnjega što se nalazi u nevolji, činimo djelo svrhunaravne vrijednosti, zaslužno za vječni život, preko razumne svoje prirode približujemo se Kristu i s njim suradujemo. Ljubav dakle prema siromasima uvijek valja da ima Krista u vidu. Ljubav pak što pleše, što se kiti, oholi i neskromno pokazuje pred drugima — zar ga ima pred očima? (85) Kakova je uloga Kristova kod toga postupka, koju mu dodijeljuju tobože milosrdni kršćani? Ne misle li oni u prvom redu na sebe i na svoje svjetske prohtjeve, na uživanje pod krinkom milosrđa a najmanje na Krista? Ne dobacuju li oni uistinu otpatke sirotinji i ne postupaju li s njom nedostojno?

Osim toga: ples, zabava, razmetanje s toaletama, bučno veselje i dr. nije li sve to p r i g o d a na grijeh? Ali i uz pretpostavku da jedan dio sudionika nikako ne zgriješi, ostaje činjenica, da su ove priredbe po svojoj prirodi navodila na grijeh. Pa ako ih i ima koji se ne budu

(85) F r a n z-S c h e l l a u f: Gemeinverständliche Antworten auf die am meisten verbreiteten Einwendungen gegen die Religion, Wien (1913), II. Band, str. 188 i sl.

dali zavesti na grijeh, nisu li oni sami dali loš primjer drugima i tako postali sudionicima tuđega grijeha? Pogotovo, ako su te priredbe u vrijeme koje Crkva posvećuje sabranosti (korizma, advent) i u njemu navraća ljudsku misao na skrušenost i kajanje za grijehe. Neka se ne varaju: pod plaštem milosrdnosti nastoje ljudi na ovaj način zadovoljiti onim svojim željama, koje se s duhom Kristova evanđelja nikako ne pokrivaju. Vrijednost takove ljubavi prema siromasima spada na ništicu. Ako priređivači ne prave zabava sebe radi, nego radi ostalih koje za stvar kršćanske samilosti ne mogu na drugi način predobiti, oni postupaju protivno duhu Kristovu, jer pružaju bližnjemu prigodu na grijeh i vrše ulogu farizeja prema Kristu, za čiju ljubav žele raditi.

3) Društva za zaštitu životinja. Nitko ne će ni pomisliti da svrstavanjem ovih društava pod »nove kreposti« imamo na umu one ljude, koji se zauzimaju za životinje, bilo da im zimi pružaju hranu i zaklon, bilo da kod grubih postupaka ljudi sa životinjama nastoje tomu predusresti. Imamo na umu one koji za pse, mačke i sl. podižu skloništa i bolnice, čak im uređuju groblja i postavljaju skupe spomenike (»Cimetière des chiens« u Parizu!), dok stotine i hiljade njihove braće trpi najveću oskudicu na neimaštini svake ruke. Imamo na umu naročito one žene nerotkinje, koje se cio svoj život brinu za svoga psića, a da im nije ni na pamet došla misao: da bi bilo pametnije i kršćanskije uzeti pod svoje kakovo hrvatsko siroče, othraniti ga i školovati, te svom narodu staviti kao gotova korisna čovjeka. Za zaštitu se životinja vodi briga i sastavljaju odbori, pišu predstavke i vode deputacije predstavnicima vlasti; pokraj nebrige tih istih ljudi za ljudske potrebe u najbližoj njihovoj blizini, takav postupak zaslužuje pravu osudu, jer nije drugo nego pomanjkanje za shvaćanje ljudskoga dostojanstva. Duh koji u život privodi takova društva, nije nikao na nauci evanđelja, nego na materijalističkom shvaćanju čovjeka i njegova položaja u svijetu. Oni koji se protive ovom poimanju nisu shvatili, da čovjek prema životinji nema onog etičkog odnosa što ga ima prema čovjeku, jer etički odnos može postojati samo između razumnih stvorova. Nema dakle uzajamno ni prava ni dužnosti. Što čovjek ipak ne smije mučiti životinja niti im bezrazložno zadavati boli, temelji se na tom što razum ne dozvoljava čina u sebi nečovječna i neobrazloživa i što okrutni postupak sa životinjama razbukćuje u čovjeku osjećaj koji može, a redovno i dovodi do grijeha (psovke, srdžbe i dr.). Tko dakle

želi provoditi zaštitu životinja, valja da najprije provodi oplemenjenje čovjeka na svakom koraku, jer razumno odgojen čovjek, ne će životinji bez razloga nanositi boli. Kud i kamo je dakle opravdanije posvetiti se nastojanju za oplemenjivanjem čovjeka, nego trošiti vrijeme i novac u nastojanjima, što tobože idu za dobrim ciljem u životu životinja, a zanemaruju dobar cilj i postupak u životu ljudi. Zamjenjuju dakle ljubav prema bratu čovjeku za ljubav prema životinji, pa tako čovjeka stvarno zapostavljaju životinji.

Ta dakle moderna »krepost« prikazuje svoje propagatore u jednoj slici koja ih ne može i ne smije preporučiti; njihov postupak — u koliko se ne može potpuno osuditi — nikako ne zaslužuje nasljedovanja. Ono dobro što ga poluče sprječavanjem nečovječna postupka prema životinjama, daleko je ispod one dužnosti što na njima kao ljudima leži s obzirom na njihovu braću u Kristu.

4) Izleti u prirodu. Da je čovjeku dužnost brinuti se za svoje zdravlje, te da tome u najvećoj mjeri pogoduje boravak u prirodi na svježem zraku, spojen s izvjesnim kretanjem, nema sumnje. No moderno je planinarenje zauzelo danas takav mah po gradovima, da se izleti u prirodu nedjeljom i svetkovinom smatraju neke vrsti plemenitim djelom, koje opravdava i propuste dužnosti (sv. misa, čuvanje zdravlja, izbjegavanje grješne prigode i sl.) na te dane. Mnogi se roditelji ne brinu da li im djeca udovoljavaju svojoj kršćanskoj dužnosti, samo ako su provela dan u prirodi, na svježem zraku; a što su im djeca toga dana radila, s kim su bila u društvu, kakove su misli razvijala u sebi i što su govorila i učinila toga dana — za to mnogi i mnogi roditelj ne haje. Možda ga i obuhvati pomisao: ne će li kćerka ili sin poći po zlu radi društva u kojem se nalaze . . . , ali sve i ostane pri toj pomisli. Uvjerenje, da je izlet za zdravlje djeteta, prevlada svako ino postupanje.

Nije ovdje mjesto da potanje raspravljam o tomu, koliko i kakovih šteta po duševni život omladine donosi naše moderno planinarenje. Na mjestu je istaći, da se ova »nova krepost« našega vremena kao i druge po sebi dobre navike, izrodila u strast (rekorderi kod uspona) i zauzela mjere u suprotnosti s kršćanskim vladanjem, na dane Bogu posvećene.

*

Od pojma »nove« kreposti nije daleko ono praktično zastranjenje, što su ga stariji pisci navodili pod oznakom »krive« kreposti. Pod

oznakom »krive kreposti« spominje K. Agjić (86) one čine »koji se izdaju za kreposti, a nisu kreposti«. To su: a) puka želja (velleitas) »neplodno ono i isprazno hotenje, kada tko sceni, da je dužnosti svojoj s ispraznom samo željom zadovoljio«; b) kriva pobožnost što je pojedinci na svoju ruku odabiru i izvršuju, a »sva im u sladkom nekom ćutjenja nutarnjega škakljenju i u zanešenju pameti stoji«; c) djela iz prirodne sklonosti ili potrebe izvršena (»iz same naravne ćudi i nagnutja, iza samog priviknutja ili telesno-naravne potreboće«); d) licemjerstvo (»iliti krepost pretvorita«), naročito kad netko »njenu sliku za sredstvo nevaljanosti upotrebi«.

K ovim opaskama možemo mi danas, skoro nakon sto godina, primijetiti:

a) Danas ima mnogo više takovih koji u krivoj pobožnosti zanemaruju ono što je Crkva propisala i naložila, a u praksi provode ono i onako, kako to sebi sami zamišljaju. I to ne možda iz neznanja nego svijesno, s izvjesnom kritičarskom uobraženošću i samodopadnošću. Tako rade n. pr. oni koji govore, da se radije mole Bogu u prirodi nego u crkvi; da vjeruju u Boga, ali ne drže mnogo do svetaca, koji su bili ljudi kao i mi, grješni i slabi; da je veći grijeh premrsiti utorkom nego petkom i sl.

b) I broj licemjera se povećao. Ne pripadaju amo samo oni, koji idu za sitnom osobnom korišću svojim dnevnim posjetima crkvi i istrčavanjem pred oči kod svake procesije i večernje, nego napose oni koji pred ljudima vrše djela pobožnosti, a u potaji se odaju manama kao okorjeli grješnici. Najžalosnije je, da rod licemjera ne izumire ni u redovima Bogu napose posvećenih osoba.

POGLAVLJE IV.: DAROVANE (ULIVENE) KREPOSTI

Kad nas je Gospod Bog odredio za natprirodno blaženstvo koje stoji u tom da postanemo dionici Božje prirode (2 Petr 1), očito je, da nam je morao pružiti pomoć i udesiti način, kako ćemo moći postići ono što On želi. Istina, i razumna nas naša priroda vodi k Bogu i upućuje na Nj, ali tek ukoliko je On početnik prirode i njezin

(86) Kajo Agjić, Sastav bogoslovlja delorednog, Budim (1847), knj. I. str. 140.

konačni cilj kao Gospodar života; ali ukoliko je on predmet našega blaženstva, nedostaju same naše prirodne moći, da nas k njemu dovedu (87). Ljudska se naša priroda mora izdići daleko iznad sebe, staviti u neku ruku u isti red s Božanskom prirodom, jer se s njom ima sjediniti na svoj način. Ima zato svojim djelovanjem stupiti u jedan ravnopravan odnos tako, da između naših čina i natprirodne svrhe bude neki razmjer. To pak može biti samo čistim dobrovoljnim Božjim zahvatom u naše djelovanje. On nam mora omogućiti ne samo da takove čine lakše vršimo, nego da ih uopće uzmognemo vršiti. Zato su nam potrebna darovana (ulivena) stanja, koja baš s obzirom na njihov djelotvorni značaj zovemo krepostima.

A kako naše prirodne sile nisu po sebi u stanju da nas podignu do natprirodne svrhe, uzdiže ih Bog, kad čovjeku daje natprirodna sredstva, da u sukladnosti sa svojim prirodnim sposobnostima izvodi djela, što se mogu staviti u isti red s tom natprirodnom svrhom. Ta sredstva to su darovane (ulivene) kreposti.

U opreci prema stečenim krepostima koje čovjek stječe svojim trudom, darovane (ulivene) kreposti nemaju svoga opstanka zahvaliti čovjeku, nego isključivo Bogu. Sv. Toma je to u definiciji darovane kreposti izrekao dodatkom kad je za nju naveo, da je stanje »što ga Bog izvodi u nama bez nas« (88).

Na više nas načina Bog pomaže u tom našem poslu, dajući nam u obilju svoje darove. Osim natprirodna ojačanja u vjeri, ufanju i ljubavi (bogoslovske kreposti) daje nam na dar i moralne kreposti, a napose još darove Duha Svetoga. Doista nas je obilno snabdio na putu kojim želi da stupamo u ovom životu, izvršujući kreposna djela.

Dogmatika pokazuje što je Božanska milost u našem ljudskom životu i kakav je stvarno odnos milosti prema prirodi i obratno. Milost dira dušu u njezinoj biti, usavršuje i podiže, gotovo je preobrazuje u novo biće slično Božanskoj biti (»deificatio«), a da ipak ne uništava stvorena elementa, same ljudske duše. Taj neshvatljivi novi život ljudske duše, najdivnije djelo Božje ljubavi i dobrote, nije samo jedno stanje

(87) S. theol. I-II, q. 62, a. 1 ad 3.

(88) »Bona qualitas mentis (habitus) quam Deus in nobis sine nobis operatur«. S. theol. I-II, q. 55, a. 4. »Virtus vero ordinans hominem ad bonum secundum quod modificatur per legem divinam et non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos quorum principium est ratio, sed causatur solum in nobis per operationem divinam«. S. theol. I-II, q. 63, a. 2.

svetosti i veličajne uzvišenosti slaboga Božjega stvora do svoga Stvoritelja, nego je naš preporod na novi život (89), sjeme Božje u nama (90), odsjev Božjega svijetla (91), pravi život Kristov s nama i u nama (92).

U tom uzdignutom ljudskom životu uz novi životni princip što ga predstavlja posvetna milost (93), potrebna su i nova stanja — kreposti — koje Bog također daruje svome stvoru. A potrebna su za to, jer nam prirodna sredstva ni uz novo životno počelo na nikakav način ne mogu doseći ni priskrbiti natprirodna predmeta, pošto među njima nema nužne ni potrebne veze. Potrebna su i natprirodna stanja ne samo da čovjek ispravno shvati i provede svoj odnos prema Bogu kao začetniku svoga zemaljskog i vječnoga života, nego i prema sebi, prema ljudima i stvarima oko sebe u svijetu. Prvo mu olakšavaju bogoslovske, a drugo moralne kreposti (94). Znamo da natprirodno djelovanje bez darovanih kreposti nije isključeno. Po nauci tridentskog sabora može čovjek uz redovitu Božju pomoć izvoditi djela natprirodna značaja, ali će ih uz pomoć darovanih kreposti izvoditi stalno, lako i pripravno, a k tome će sebi stvarati zasluge za vječni život.

Još nam valja jedno spomenuti: darovane kreposti nisu isto što i posvetna milost. To je nauka sv. Tome i sv. Bonaventure uz koje se priklanja daleko veći broj bogoslova (Kajetan, Medina, Grgur de Valentia, Suarez, Kleutgen, Scheeben) protiv mišljenja Aleksandra Aleškoga, Duns Skota, Lessiusa i sv. Roberta Belarmina (95).

(89) »I za sve umrije (Krist), da koji žive, ne žive više samo sebi, nego onomu koji za njih umrije i uskrsnu« (2 Kor 5, 15); »S njim smo dakle ukopani krštenjem u smrt, da kao što je Krist uskrsnuo od mrtvih slavom Očevom, tako i mi u novome životu da hodimo« (Rim 6, 4).

(90) »Svaki koji je rođen od Boga, ne čini grijeha, jer njegovo sjeme ostaje u njemu i ne može griješiti, jer je rođen od Boga« (1 Iv 3, 9). Božje sjeme u nama (= milost) ne da, da čovjek padne u grijeh.

(91) »Jer bijaste nekada tama, a sad ste svijetlo u Gospodinu, kao djeca svijetla živite« (Ef 5, 8).

(92) »Ja više ne živim, nego živi u meni Krist (Gal 2, 20); »Umrijeste i vaš je život sakriven s Kristom u Bogu« (Kol 3, 2).

(93) To je katoličko shvaćanje obranio sv. Augustin od zablude Pelagijanaca, koji su milost poimali kao prirodnu duševnu odliku (DB. n. 104), a tridentinski sabor od protestantske zablude: da je ona samo vanjski ures duše (DB. n. 821).

(94) Protivno mišljenje s obzirom na moralne kreposti zastupaju: Duns Skot, Occam, Durandus i dr. Suarez, De essentia gratiae l. 6, c. 9, n. 3.

(95) S. theol. I-II, q. 110, a. 3; Contr. Gent. l. 3, c. 150; De verit. q. 27, a. 1, 2, 6.

Kreposti se prama milosti odnose onako kao duševne moći prema duši. Milost je u biti duše, a kreposti u njezinim moćima; milost provodi pobožanstvenje u duši, a kreposti podižu u isti red djelovanje duševnih moći.

Najprije ćemo dokazati opstojnost darovanih stanja (bogoslovske, moralne [natprirodne] kreposti, darovi Duha Svetoga), a potom ćemo razmotriti njihove vlastitosti.

Za bolje razumijevanje ovih važnih istina, valja ovdje ponoviti dogmatsku nauku:

a) Posvetna milost po kojoj postajemo sudionici na Božjoj prirodi (»divinae consortes naturae«) (2 Petr 1, 4) jest suštinsko (supstantivno) stanje u našoj duši. Promatrajući dušu u prirodnom redu, ne bi u njoj moglo biti nikakova stanja. Duša je naime po svojoj biti završni oblik (forma) ljudske prirode, pa ne potpada ni pod koga i ne treba ničega, jer je u toj i takovoj prirodi najsavršenije što može biti (»ultimum perfectionis«). Ali kad je gledamo kao sudionika na Božjoj prirodi, onda je stvar drukčija. Milost koja u nju ulazi svodi se na vrst stanja i to suštinskog (supstantivnog) stanja. A to znači: nije čovjeku samo potrebna milost da teži i djeluje u smjeru što mu ga nameće natprirodna svrha, nego je najprije potrebno da se čitava njegova priroda uzdigne u novi red u kojem se nalazi njegovo konačno natprirodno dobro (96). To čini posvetna milost. Nastaje dakle u čovjeku nova priroda, s obzirom na sudjelovanje stvorene prirode s natprirodom (participatio), pa je zato nov i način djelovanja u tom novonastalom stanju. Kako su u prirodnom redu duševne moći u odnosu prema duši na svoj (prirodni) način djelotvorne, tako je i u ovom novom nosiocu potreban njemu svojstven način djelovanja, koji mu određuju darovane kreposti. Ta su djelatna stanja natprirodna za razliku od prirodnih, kako ih imamo kod stečenih kreposti. Ona daju mogućnost rada u onom redu u kojem smo posvetnom milošću postali sudionici sa svojim Stvoriteljem u Njegovoj Božanskoj prirodi. A da uz to možemo u tom redu lako raditi, ne ovisi toliko o daru koji sam sobom donosi sklonost, naginjanje k djelovanju, koliko ovisi o nama samima, našoj vježbi u kreposti. U tom su pogledu stečene kreposti posve drugoga značaja, jer baš one daju lakoću u kreposnom radu (97).

b) Sve darovane kreposti dobivamo zajedno s posvetnom milošću. Ta je nauka sv. Tome (98) dobila svoju potvrdu na saboru u Tridentu (99).

(96) Kard. Billot, De virtutibus infusis, tom. I. str. 32.

(97) »Oportet enim quod homini detur aliquid non solum per quod operetur in finem (supernaturalem) vel per quod inclinetur eius appetitus in finem illum, sed per quod ipsa natura hominis elevetur ad quandam dignitatem secundum quam talis finis sit ei competens et ad hoc datur gratia sanctificans«. S. Thomas, De verit. q. 27, a. 2; Billot, n. dj. str. 36 i sl.

(98) S. theol. I-II, q. 62, a. 4; III, p. q. 85, a. 6.

(99) DB. n. 800.

Za bogoslovske kreposti (vjeru, ufanje, ljubav) je toliko sigurna, da joj možemo dati oznaku: fidei proxima; za moralne kreposti, nije toliko sigurna, no svakako je općenito usvojeno mišljenje (communissima).

Zajedno s krepošću ljubavi dobivamo sedam darova Duha Svetoga. Oni nisu u nama toliko djelatno, koliko trpno počelo; ne oduzimaju nam slobode, ali nas vode na one puteve kako Duh Sveti želi (»inspiracija«). Stvarno su u nama, kako im i ime kazuje. O njima ćemo kasnije napose još govoriti.

§ 1. BOGOSLOVSKE KREPOSTI

Do vječnoga svoga blaženstva može čovjek dospjeti samo Božjom pomoći (»sola divina virtute«) (100), snagom dakle što nadilazi njegove prirodne sile, a ipak u njemu radi poput djelotvorna prirodna počela. Tu natprirodnu snagu nazivamo također izrazom krepost (vis, virtus), pa otud ime bogoslovske kreposti. Ime nije doduše najspretnije, ali po rečenom je jasno zašto ih zovemo krepostima. A bogoslovskima ih zovemo kako sv. Toma navodi s razloga:

a) što im je materijalni i formalni predmet: Bog, vjera u Boga, ufanje u Nj, ljubav k Bogu,

b) što im je svrha: naša ispravna orijentacija prema Bogu,

c) što im je izvor: Sv. Pismo te za njih znamo samo po objavi Božjoj.

1. — **Opstojnost** nam bogoslovskih kreposti dokazuje:

a) Sv. Pismo. U poslanici Rimljanima (5, 1—6) piše sv. Pavao: »Opravdani dakle vjerom imamo mir s Bogom po G. N. I. K. po kom smo vjerom pristupili k ovoj milosti u kojoj stojimo i ponosimo se nadom u slavu Božju. Ne samo to, nego se ponosimo nevoljama, znajući da nevolja gradi ustrajnost, ustrajnost prokušanu vrlinu, a prokušana vrlina nadu; a nada ne sramoti, jer se ljubav Božja izlila u srcima našima Duhom Svetim koji nam je dan.« U poslanici 1. Solunjanima (5, 8) piše: »Mi koji smo sinovi dana, budimo trijezni i obučeni u oklop vjere i ljubavi s kacigom nade spasenja«. U poslanici Kološanima (1, 4—5) veli: »Čuli smo za vjeru vašu u Kristu Isusu i ljubav koju imate k svima svetima radi nade pohranjene

(100) S. theol. I-II, q. 62, a. 1.

nam na nebesima, za koju ste ranije čuli propovijedanjem istinitog evanđelja«.

Konačno je u poslanici Korinćanima (13—17) isti sv. Pavao napisao slavospjev ljubavi kao najljepšoj i najvećoj kreposti. To prekrasno poglavlje završuje ovim klasičnim riječima: »A sad ostaje vjera, ufanje i ljubav ovo troje; ali je ljubav među njima najveća!«

b) Crkveni dokumenti se vežu na spomenute navode Sv. Pisma.

a) Inocent III. (1201) ističe da je među bogoslovima sporno pitanje: da li i djeca kod krštenja dobivaju ulivene vjeru, ufanje i ljubav, te ostale kreposti (101).

b) Sabor u Vienni (1311) kaže da je pozitivno mišljenje vjerojatnije (102).

c) Tridentski sabor tvrdi, da je to mišljenje sigurno, ali ga ne donosi u punom obliku dogmatske definicije (103).

Mišljenja bogoslova su i u tom podijeljena: Suarez, Ripalda, Benedikt XIV. i drugi drže nauku o ulivenim (darovanim) bogoslovskim krepostima definiranom (de fide); Merkelbach je smatra izvjesnom (certa); Prümmer vrlo blizom članku vjere (fidei proxima); kard. Billotu je (»theologice certissima« str. 98); Schiffini kaže: da se poslije trident. sabora ne smije napadati (»infitiari nefas est« str. 3); Mausbachu je »übereinstimmende theologische Lehre« II./6.

2. — **Vrsna** (specifična) razlika bogoslovskih kreposti od razumskih i ćudorednih udara odmah u oči: vrsnu razliku stanja uvjetuju formalno različni predmeti. A predmet bogoslovskih kreposti, Bog koga ljudski razum ne može obuhvatiti, neisporedivo nadilazi predmete razumskih i ćudorednih kreposti, koje ljudski razum može obuhvatiti (104).

3. — Prema crkvenoj nauci postoje samo tri bogoslovske kreposti: vjera, ufanje i ljubav. Oslanjajući se napose na riječi sv. Pavla u

(101) Epist. »Maiores Ecclesiae causas« ad Ymbertum Arelaten. episc. (1201), DB. n. 410.

(102) »Nos autem... opinionem secundam, quae dicit tam parvulis, quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes tamquam probabiliorem et dictis sanctorum et doctorum modernorum theologiae magis consonam et concordem, sacro approbante concilio duximus eligendam«. Const. De summa Trinitate (Errores Petri Joannis Olivi), DB. n. 483.

(103) »In ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per J. Ch. cui inseritur fidem, spem et caritatem«, DB. n. 800.

(104) S. theol. I-II, q. 62, a. 2.

prvoj poslanici Korinćanima: »A sad ostaje vjera, ufanje i ljubav ovo troje...« (13, 13) obrazlaže njihov broj sv. Toma ovako (105): Kao što se prirođene sklonosti odnose prema prirodnoj, tako se i bogoslovske kreposti odnose prema natprirodnoj svrsi. Prirodno se čovjek opredjeljuje razumno i voljno: spoznaje osnovna načela, povlači teorijske i praktične zaključke i voljom teži za onim što mu razum otkriva kao dobro. U natprirodnom pogledu valja da (poradi natprirodne svrhe) i potrebna Božja pomoć ide isto tako u dva smjera: najprije da čovjek shvati natprirodnu svrhu i koliko može uroni u predmet koji je daleko iznad njega — to mu pomaže vjera; zatim da usmjeri svoju volju prema konačnoj svrsi kao predmetu koji će i na tom putu ipak moći postići — tu mu pomaže nada; napokon da ga čitava prožme misao sjedinjenja s natprirodnim — to mu pomaže ljubav; ljubav prirodno teži za sjedinjenjem.

Među bogoslovskim krepostima postoji red i to: a) s obzirom na postanak je na prvom mjestu vjera: najprije valja spoznati ono u što se polaže nada i za čim ide ljubav; zatim je nada pred ljubavlju, jer se ljubav rada iz nade da će neko dobro postati našim; b) s obzirom na savršenost je na prvom mjestu ljubav, kako reče sv. Pavao: major autem horum caritas (1 Kor 13, 13), jer je ona forma i vjere i nade, majka sviju kreposti.

§ 2. MORALNE KREPOSTI (NATPRIRODNE)

1. — Osim bogoslovskih (darovanih) kreposti po danas suglasnom mišljenju bogoslova dobivamo s posvetnom milošću i moralne kreposti. Njihovu potrebu obrazlaže sv. Toma ovako (106): Razumljivo je, da se Bog jednako brine za čovjeka u prirodnom kao natprirodnom redu. Čak još više smijemo očekivati, da će nam pomagati u natprirodnom redu, kad je natprirodna svrha neisporedivo viša, a postignuće njezino prirodnim silama posve isključeno. Pa kad su čovjeku u prirodnom redu uz prirodna sredstva još potrebna stečena stanja, ne će mu ni u natprirodnom redu uz milost dostajati samo bogoslovske kreposti, nego će mu u razmjeru biti potrebna natprirodna djelatna stanja, koja će mu s obzirom na natprirodna sredstva pomagati do svrhe.
Što su u prirodnom redu stečene moralne kreposti, to su analogno u natprirodnom redu darovane moralne kreposti. Natprirodna djela moramo izvršavati i lako i okretno, kao da su nam prirodna, a to bi bez ove posebne pomoći bilo vrlo otešćano. Gospodin Bog nas ne vodi k sebi nespretnim ili neizravnanim putevima; naprotiv: On sve čini da loze donesu rod, tek traži, kako je prirodno, da ostanu u vezi s čokotom (Iv 15, 4). Pa zato kad nam preko vjere, ufanja i ljubavi u natprirodnom svijetlu obasjava i osvjetljuje svrhu, potrebno je da nam istim svijetlom ožari put (sredstva), kojim ćemo ispravno spoznatoj svrsi, jednako ispravno ali i radosno koracati u ovom životu. S darovanim moralnim krepostima ćemo sređivati svoje poslove onako kako je Njegova volja; one će nam pomoći, da ostajući na smjernici natprirodnog života, u svakoj prilici i neprilici održimo visinu toga istoga života i da zavrijedimo sa sv. Pavlom reći: A ja više ne živim nego živi u meni Krist! (Gal 2, 20).

2. — Iz onoga što smo naprijed rekli, znamo u koju nam ih svrhu Bog daruje, kao i koliko se bitno razlikuje darovana krepost od stečene. Ovdje valja još napose istaći vrsnu razliku između jednih i drugih prema formalnom predmetu (»actus specificantur ab obiecto«). Čin stečene moralne kreposti upravlja i vodi ljudski razum prema svom prirodnom nahođenju, a darovane moralne kreposti se ravnaju prema natprirodnom rasvjetljenju. Sv. Toma veli: prvi čin polazi secundum regulam rationis humanae, a drugi secundum regulam divinam (107). Za primjer navodi umjerenost u jelu, s razloga da ne strada zdravlje, i umjerenost s razloga da krotimo ili umrtvimo tijelo; formalni se predmet u prvom i drugom slučaju vrsno razlikuje, dok je materijalni predmet jedan te isti. Tako je i kod ostalih moralnih kreposti.

§ 3. VLASTITOSTI DAROVANIH KREPOSTI

Prema onome što smo rekli o vlastitostima stečenih i moralnih kreposti, zatim o značenju i zadaći darovanih ili ulivenih kreposti, valja nam kao vlastitosti ovih potonjih ustanoviti:

A) **Srednja mjera:**

1) Bogoslovske kreposti nemaju, niti je mogu imati s obzirom na sâm predmet (per se), jer je predmet neizmjeran, pa se zapravo nikada ne možemo ni približiti k Njemu svojim činima

(105) S. theol. I-II, q. 62, a. 3.
(106) S. theol. I-II, q. 63, a. 3.
(107) S. theol. I-II, q. 63, a. 4.

vjere, ufanja i ljubavi, a kamo li da u činu prevršimo mjeru. S obzirom pak na nosioca (subjekt) (per accidens) imaju neizravno (improprie) srednju mjeru: gledom na nas same i na način kojim težimo k Bogu kao objektu, može i mora biti neka srednja mjera. Način naime kojim izvršujemo n. pr. čin ufanja ili vjere jest nešto što dolazi činu kreposti izvana, zbog položaja i nesavršena stanja naše ljudske prirode. Mi se ne ufamo poći preko (praesumptio), niti ispod potrebne mjere (desperatio). To ne dolazi zbog predmeta nadanja (ufanja) kao kreposti, nego zbog naših ljudskih slabosti i nesavršenosti u djelovanju. Zato nas i tu mora razboritost voditi i ravnati.

2) Moralne darovane kreposti imaju srednju mjeru onako kako smo istumačili i za stečene kreposti. Jer nam jednako pomažu u vršenju dobrih djela, jednako pravilo na radu vrijedi i za njih. S razloga pak što nam ih Bog daje, može ih dati u kakovoj i kolikoj mjeri hoće.

3) Darovi Duha Svetoga baš jer su od Duha Svetoga, ne mogu potpadati pod nikakovu mjeru. Ravna ih i dijeli sâm Duh Sveti kako, koliko i komu hoće.

B) **Međusobna veza** darovanih kreposti je ovakova:

1) Bogoslovske kreposti su međusobno nužno povezane:

a) Vjera i nada mogu postojati bez ljubavi. Istina, bez ljubavi nisu oblikovane (u formi), ali kreposti jesu. Za postojanje vjere bez ostalih dviju je to izrično definirano na tridentskom saboru (108), a za krepost nade je opće bogoslovsko mišljenje (109). Vjera i nada makar i bez ljubavi (u nesavršenom obliku) u čovjeku griješniku, ipak su neki dar pomoću kojega će čovjek lakše ponovno naći put do Boga.

b) Nada pretpostavlja vjeru, zato vjera može biti bez nade, ali nade ne može biti bez vjere. Treba najprije vjerovati da postoji Bog koji daje milost i da postoji život u vječnoj slavi, da se možeš nadati e ćeš ga jedamput postići.

c) Ljubavi ne može biti bez vjere i nade: da Boga možemo ljubiti moramo vjerovati da postoji ne samo On već i mogućnost doticaja s Njime, te da je On kao Bog naše ljubavi vrijedan (110).

2) Moralne darovane kreposti dobivamo na dar s posvetnom milošću. S njom su tako vezane da ih: a) sve gubimo čim izgubimo posvetnu milost. Milost je princip natprirodna djelovanja, a kreposti su potrebno djelotvorno sredstvo za natprirodnu svrhu. Jednoga nema bez drugoga u prirodnom, pa tako ni u natprirodnom redu (111); b) međusobno su povezane preko kreposti razboritosti, kako smo rekli govoreći o stečenim moralnim krepostima; c) moralne darovane kreposti ne mogu postojati bez ljubavi. Natprirodne moralne kreposti ravnaju i promiču napredak k natprirodnoj svrsi, zato je nužno potrebno savršena razboritost. A razboritosti (natprirodne) nema bez ljubavi: ljubav k svrsi i k sredstvima do nje, mora biti savršeno razborito provedena u svemu, da nefaljeno dovodi k cilju. Kad dakle tko ima takovu mjeru provesti za svaki sporedni cilj kojemu teži, kud i kamo to ima više kad ide za natprirodnim ciljem. A da nas razboritost savršeno vodi, valja da je vezana s ljubavlju koja se savršeno pravilno razlijeva na tom putu do svrhe (112). d) Darovi Duha Svetoga su vezani uz krepost ljubavi. S njom ih dobivamo, s njom i gubimo (113).

(108) DB. n. 838; S. theol. I-II, q. 65, a. 4.
(109) DB. n. 1401, 1402, 1407, 1408.
(110) S. theol. I-II, q. 65, a. 5.

C) **Jednakost** darovanih kreposti valja ocijeniti:

1) po vrsti. Kako je bogoslovskim krepostima predmet najsavršenije biće (Bog), one su najodličnije među svima krepostima. Između njih dolazi na prvo mjesto ljubav, kako nam izrično govori sv. Pavao (1 Kor 13, 13): Maior autem horum est caritas!

Razlog navodi sv. Toma (114): Vjerom smo i nadom više udaljeni od predmeta svoga čina, jer niti Boga vidimo, niti stvarno osjećamo. Po ljubavi pak smo mu najbliži, jer ga u neku ruku posjedujemo. Onaj što ljubi, posjeduje na neki način predmet koji ljubi, jer osjećaj ljubavi teži za sjedinjenjem s ljubljenim predmetom. Zato je izvrsna riječ Sv. Pisma: Tko ostaje u ljubavi, ostaje u Bogu a Bog u njemu (1 Iv 4, 16). To je ljubav kojom Njemu dobro želimo (amor amicitiae) i radi Njega se uza Nj vežemo.
Redoslijed je među njima prirodan: vjera rađa nadu, a nada rodi ljubavlju. Odličnija je vjera jer je u umu, ali je savršenija nada jer je bliža ljubavi (115).

2) po jačini (extensio-intensio) su sva darovana stanja jednaka. Kako su ovisna od posvetne milosti (ljubavi) u svojoj opstojnosti, tako i u svom opsegu i jačini: poraste li ljubav, porasli su i svi darovi u duši s ljubavlju skopčani; izgubi li se milost, izgubljeni su i svi darovi bez razlike.

(111) S. theol. I-II, q. 65, a. 3.
(112) S. theol. I-II, q. 65, a. 2.
(113) S. theol. I-II, q. 68, a. 5.
(114) S. theol. I-II, q. 66, a. 6.
(115) Merkelbach, n. dj. str. 505.

D) **Trajanje** darovanih kreposti nije za sve jednako, nego se određuje prema stanju blaženih:

1) Vjera i nada nakon smrti nestaju, jer dolazi blaženo gledanje Boga licem u lice; do smrti je to gledanje bilo kao u ogledalu (1 Kor 13, 10) i u zagonetci, dakle nesavršeno, a po smrti postaje potpuno.

2) Ljubav kao savršena krepost ostaje i u onom životu, jer je po prirodi čina moguća i nakon smrti.

3) Moralne darovane kreposti ostaju u drugom životu samo po svom bitnom značenju; djelotvorni se njihov značaj nužno gubi posvema.

4) Darovi Duha Svetoga ostaju isto tako samo po svom bitnom značenju; njihov se djelotvorni značaj mijenja prema promijenjenom stanju duše (116).

I. DAROVI DUHA SVETOGA

Za plodan je vjerski život kršćanskih vjernika od velike važnosti upoznati što bogoslovska nauka kazuje o darovima Duha Svetoga. Možda ne ću pogriješiti ako ustvrdim, da je daleko većem broju kršćana katolika, osim samoga imena jedva što poznato o tim darovima. U želji, da već kod redovna studija morala pružimo potrebno poznavanje ovih izvanrednih i dragocjenih darova, slijedeći našega učitelja (117) iznijet ćemo ovdje pregledno što je najpotrebnije.

Pod imenom darova Duha Svetoga razumijevamo posebno natprirodno usavršenje ljudske duše, koje Duh Sveti pruža kao svoju naročitu pomoć u ovom životu. I ako je svaka milost Božja u pravom smislu dar Duha Svetoga, jer je potpuno nezaslužena, ovi darovi Duha Svetoga o kojima sada govorimo, nose to ime u čisto posebnom značenju riječi.

1) **Opstojnost darova Duha Svetoga** kazuje nam Sv. Pismo. Kod proroka Isaije čitamo: »Počinut će nad njim duh mudrosti i razumijevanja, duh savjeta i jakosti, duh znanja i pobožnosti i napunit će ga duh straha Božjega «(Is 11, 2). Prema navedenom tekstu brojimo ih sedam: mudrost, razum, savjet (svjetovanje), bogoljubnost, jakost, znanje, strah (od grijeha). Sv. Oci i mistici hoće tu da vide neko podudaranje s brojem sedam (7) glavnih kreposti (3 bogoslovske i 4 stožerne), a bogoslovi (118) nalaze, da baš taj broj potpuno obuhvaća sve grane kreposnoga ljudskog djelovanja, kako s obzirom na razum tako s obzirom na ljudske težnje. Crkva se prilagodila tom shvaća-

(116) S. theol. I-II, q. 67, a. 3, 4; q. 68, a. 6; De virt. q. 5, a. 4.
(117) S. theol. I-II, q. 68, a. 1—8.
(118) Merkelbach, n. dj. str. 494; S. theol. I-II, q. 68, a. 4. U hebrejskom tekstu manjka bogoljubnost (pietas).

nju i moli u himnima Duhu Svetomu da nam podijeli svojih sedam darova (119).

2) **Što dobivamo s darovima Duha Svetoga?**
Dobivamo sposobnost da se izvanjskom poticaju s Božje strane pripravno i rado odazovemo. Duh nas Sveti koji je u nama po milosti, potiče (»inspiratio«) na raznovrsno dobro djelovanje, a mi se poradi ovih darova pripravno odazivamo. Kard. Billot se o tom izražava slikovito: naša je duša kao lađa što plovi snagom stroja koji je iznutra pokreće (virtutes); ali ako duhne povoljan vjetar pa napne jedra, ide lađa brže k cilju. Eto, razastrta jedra su darovi (dona) Duha Svetoga, a vjetar Njegov poticaj (inspiratio) (120). Razlika je ipak u tomu: lađa može dospjeti k cilju snagom samoga stroja, pa i samih jedara, a duša ljudska ne može ni s jednim ni s drugim darom samim, nego treba oba koji se međusobno pomažu. Dakle: pomoću kreposti se rado odazivamo poticajima razuma, pomoću darova poticajima Boga; kreposti nas navode na djela potrebna za spasenje, a darovi i na takova djela koja prelaze potrebu (junačka djela), pa nam se računaju kao višak zasluge.
Iz rečenoga slijedi da su darovi Duha Svetoga stvarno različni od kreposti (121).

3) **Potrebu darova Duha Svetoga** za spasenje opravdava sv. Toma (122) ovako: Ljudski razum osvijetljen Božjom milošću, duša milošću uzdignuta u viši red, krepostima urešena i ojačana, ipak je samo djelomično u natprirodnom redu, pa je zato u njemu na nesavršen način; da čovjek pođe prema konačnoj svrsi potpuno kako treba, valja da ga zanese, potakne, povuče Onaj koji tu prirodu ima u savršenom stupnju — sâm Gospod Bog (123). Ti su nam darovi,

(119) »Da Tuis fidelibus in Te confitentibus, sacrum septenarium ...« »Tu septiformis munere ...«
(120) Kard. Billot, De virtutibus infusis, Roma (1905[2]) str. 172.
(121) Protivno mišljenje zastupa P. Lombardus, Duns Skot, Occam, Durandus, Vasquez, Chr. Pesch i dr.
(122) S. theol. I-II, q. 68, a. 3.
(123) »Id quod imperfecte habet naturam aliquam vel formam aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab altero moveatur«. »Sic igitur quantum ad ea quae subsunt humanae rationi, in ordine scilicet ad finem connaturalem homini, homo potest operari per iudicium rationis; si tamen etiam in hoc homo adiuvetur a Deo per specialem instinctum, hoc erit superabundantis bonitatis«. S. theol. I-II, q. 68, a. 2

istina, potrebni u prvom redu kod izvanrednih djela kreposti, ali i kod običnih: svakako je znak većeg i savršenijega kršćanskog života odazivati se uvijek pripravno nadahnućima Duha Svetoga, nego ih puštati bez odziva s naše strane. U toj pripravnosti baš i leži ključ razumijevanja pravoga i plodnoga kršćanskog života. Mnogi će upozoren i upućen u ovaj uzvišeni sustav lakše i pripravnije sâm zahvatiti u posao, shvaćajući koliko nam Gospod Bog izlazi u susret i poimajući, da će uz dobru volju njegovi mali napori biti okrunjeni velikim uspjesima. Shvatit će tako i dubljinu riječi Sv. Pisma (Rim 8, 9—14): »Tko nema duha Kristova, on nije njegov. Ako je Krist u vama, tijelo je mrtvo radi grijeha, a duh živi radi pravde. Ako li stanuje u vama Duh onoga koji Isusa uskrisi od mrtvih, onaj koji uskrisi Krista od mrtvih, oživit će i vaša smrtna tjelesa Duhom svojim, koji stanuje u vama ... Jer kojegod vodi Duh Božji, oni su sinovi Božji ...«

Darovi su Duha Svetoga prema tome s nama i u nama u ovom životu s obzirom na predmet koji tiču i koji izvodimo pod nadahnućem Božjim; s obzirom pak na svoju bitnost oni su naši i u životu iza smrti u onom stanju i u onom stupnju, koliko nam ih Božjim pripuštenjem duša bude dostojna uživati (124).

4) **Značenje pojedinih darova Duha Svetoga.** Svaki je od njih neko stanje po kojem duša pod utjecajem Duha Svetoga postaje lako pokretljiva, da se zanese za Božjim stvarima i zadubi u njih, o njima misli i radi, ne u ljudskom nego u Božanskom smislu. Tako:

1) Mudrost nas osposobljuje za ispravno prosudivanje najviših i najuzvišenijih Božanskih stvari; pod uplivom dara mudrosti će čovjek u neku ruku prirodno suditi i govoriti o tim stvarima, a o drugim (ljudskima) u tom istom smjeru, svodeći konačno sve na Boga i ispravno postupajući u stvaranju svojih odluka.

2) Razumnost je dar kojim shvaćamo stvari vjere u pravom svijetlu: sve što je po Bogu objavljeno valja vjerovati. Tu dar razuma pomaže da se lako prebrode poteškoće bilo teorijske bilo praktične prirode. Koliki je to dar Božji — jasno nam biva čim pomislimo, koliko je velik broj ljudi što danas bez vjere žive samo zato, jer nisu svladali poteškoća što im se nadaju iz objave.

3) Savjet je dar što dolazi do izražaja u teškim zamršenim prilikama života. Kako za sebe same tako i za druge nalazimo po njemu lako i bez oklijevanja potrebne smjernice i rješenja. Kao da nam sam Bog povjerljivo šapće: tako valja postupati u pojedinom slučaju.

(124) Sv. Ambrozije, De Spir. Sancto l. 1, c. 20; Sv. Toma, I-II, q. 68, a. 6.

4) Znanje je dar kojim pravedan čovjek pravilno sudi o svim stvorenim stvarima, napose prosuđuje ispravno njihov pravi odnos prema Bogu i njihovu cijenu u odnosu prema svojoj konačnoj svrsi. Ispravno ga nazivaju znanjem svetih (»scientia sanctorum«), jer se u životu svetaca odrazuje ono pravo znanje, potrebno čovjeku da postigne svoju svrhu, i ispravna ocjena svega što je na svijetu. U životu gledamo oko sebe tolike po prirodi vrlo nadarene ljude, kako im ovo »znanje svetih« manjka, pa se gube i troše u sporednim i za svoju pravu svrhu potpuno nevažnim stvarima.

5) Bogoljubnost je dar što čovjeka raspoložuje na štovanje Boga kao zajedničkog oca sviju ljudi: osjećaj privrženosti k Bogu kao dobrom skrbniku i zaštitniku svoje djece, budi nam u srcu ljubav i prema ljudima kao subraći u jednom Ocu nebeskomu. Zato krasno kaže sv. Pavao (Rim 8, 15): »Niste primili duha ropstva da se bojite ponovo, nego ste primili Duha posinjenja u kojemu vapijemo: Aba, Oče! Sam Duh svjedoči s našim duhom, da smo djeca Božja«.

6) Hrabrost ulijeva naročito pouzdanje, da ćemo se odhrvati svim vremenitim poteškoćama što nas budu snašle u životu. Ovo nas stanje jača u protivštinama i pogibeljima života što dolaze sa svih strana. Mnogi podliježu bez borbe i ne znajući da nam Gospod vrlo pripravno pomaže, daleko više nego što sami možemo i misliti! Hrabrost je od velike važnosti po napredan duhovni život, jednako kao što je ona odlika i onih koji u životu imovinski dobro prolaze.

7) Strah od grijeha kao uvrede Boga. To je ono spasonosno strahovanje pred Božjim veličanstvom, koje čovjeka čuva od prestupa Božjih i ljudskih zapovijedi. Mnogi ga krivo shvaćaju, a mnogi nikako ne razumiju. A ipak je ovaj strah početak sve životne mudrosti! Tko se ovim darom pripravno služi, — položio je svoju nadu na siguran temelj, na najboljem je putu da dođe u posjed vječnoga blaženstva.

Svi su ovi darovi Duha Svetoga međusobno povezani tako, da tko je u ljubavi s Bogom ima ih sve, a tko nema ljubavi, nema nijednoga. Kao što nema nijedne moralne kreposti tko nema razboritosti, tako nema ni darova Duha Svetoga tko nema kreposti ljubavi. Sv. Pavao kaže: »Ljubav se Božja izlila u srcima našima po Duhu Svetomu, koji nam je dan« (Rim 5, 5).

II. OSAM BLAŽENSTAVA

Onako kako nam ih je iznio Krist Gospodin u svojoj besjedi na gori (Mt 5, 3—11) ne mogu se svrstati u red stanja kao kreposti i darovi, jer označuju (čin) djelo postignuto pomoću kreposti ili darova. Pa pošto su takova osobita kreposna djela u neku ruku: a) početak i ovdje na zemlji predosjećaj onoga vječnoga blaženstva što čovjeka

čeka u slavi Oca nebeskoga, ona su nam kao zaslužna djela svoje vrsti ujedno: b) jamstvo, zalog sreće na drugom svijetu. Blaženstva su dakle posljedica darovanih stanja, kreposti i darova, pa ih toga radi pribrajaju ili krepostima ili darovima Duha Svetoga, kako čin običajemo pridavati stanju uslijed kojega nastaje (125). Sv. Toma napose kuša obrazložiti njihov broj s obzirom na trovrsnu sreću, kako sebi zamišljaju ljudi da je u ovom životu mogu uživati (život u nasladama, u radu, u razmišljanju). Njihovo značenje tumači kao posebnu vrst nagrade, djelomično u ovom, a potpuno u drugom životu. Prema Tominom izlaganju (126) ovako bi blaženstva odgovarala darovima, koji su povod ili poticaj što dovodi do određenog blaženstva:

1) »Blaženi siromašni u duhu, jer je njihovo kraljevstvo nebesko.« Nagrada (»kraljevstvo nebesko«) — odgovara daru straha Božjega (timor): postali su siromašni, jer su se za cijenu Božjega prijateljstva duhom otrgli od svijeta.

2) »Blaženi žalosni, jer će se utješiti«. Nagrada (»utjeha«) odgovara daru znanja (scientia), po kojem su znali utjehu tražiti u pravim stvarima, a ne u ispraznim svjetskim nasladama.

3) »Blaženi krotki, jer će oni baštiniti zemlju«. Nagrada (»zemlja živih«) — odgovara daru pobožnosti (pietas), po kojoj se stiče mir i sigurnost.

4) »Blaženi koji gladuju i žedaju pravde, jer će se oni nasititi«. Nagrada (»zadovoljstvo«, sitost) — odgovara daru hrabrosti (fortitudo), po kojem svladamo neurednu težnju sebičnosti što ruši pravo bližnjega.

5) »Blaženi milosrdni, jer će oni milosrđe postići«. Nagrada (»milosrđe«) — odgovara daru savjeta (consilium), po kojem nas Duh Sveti upućuje na milosrđe prema bližnjemu, a na svladavanje želje za vlastitom udobnošću.

6) »Blaženi koji su čista srca, jer će oni Boga vidjeti«. Nagrada (»gledanje Boga«) — odgovara daru razumijevanja (intellectus), po kojem jasno uviđamo (gledamo) da samo čista duša može uživati samu čistoću.

7) »Blaženi mirotvorni jer će se sinovi Božji zvati«. Nagrada (»sinovi Božji«) — odgovara daru mudrosti (sapientia), po kojem tražimo mir u sebi i oko sebe, povodeći se u tom za samim Gospodom Bogom, Ocem mira i jedinstva.

8) »Blaženi koji su progonjeni radi pravednosti, jer je njihovo kraljevstvo nebesko«. Nagrada (»kraljevstvo nebesko«) je ista kao u prvom blaženstvu; po tumačenju sv. Ambrozija ta se ista nagrada ovdje ima shvatiti protegnuta i na tijelo, jer i ono ima podnositi tegobe u životu, dok se u prvom blaženstvu nagrada odnosila samo na dušu. Sv. se Toma ne protivi tumačenju: da se ovdje ponovno ističe nagrada koja odgovara svima darovima, jer prema njima slijedimo glas Duha Svetoga i vršimo spasonosna dobra djela.

(125) Sv. Augustin, De sermone Domini in monte, l. 1, c. 4.
(126) S. theol. I-II, q. 69, a. 1 ad 1; a. 3, a. 4.

III. PLODOVI DUHA SVETOGA

Tako se zovu kreposna djela u životu čovječjem što ih on izvodi pod uplivom djelovanja Duha Svetoga. Sv. Pavao (Gal 5, 22) naglašujući veliku i važnu razliku između duha i tijela, a naročito između tjelesnih i duhovnih djela, nabraja dvanajst (127) plodova Duha Svetoga: ljubav, radost, mir, strpljivost, blagost, dobrotu, dobrodušnost, krotkost, vjernost, čednost, uzdržljivost, čistoću.

O njima govori sv. Toma u posebnom poglavlju (128), izvodeći, da se plodovi razlikuju od blaženstava, jer se za pojam blaženstva traži daleko više nego za pojam ploda, koji znači uživanje u nekom dobrom djelu izvršenom pomoću Božje milosti. Zato je svako blaženstvo ujedno i plod djelovanja našega s Duhom Svetim, ali svako djelovanje s Duhom Svetim nije još blaženstvo, koje mora biti savršeno kreposno djelo u visokom stupnju.

Sasvim je razumljivo da sv. Pavao nije na ovom mjestu nabrojio sve one čine u duševnom ljudskom životu, koji se u njemu rađaju pod uplivom milosti i darova sa strane Božje. Na tom uzvišenom putu kojim nas Bog vodi k sebi, neizbrojna je mogućnost uživljavanja i iživljavanja u duši. Sve to u najviše slučajeva ostaje poznato jedino Bogu, a da ni sama duša nije u stanju o svemu što se u njoj zbiva, dati podrobna izvještaja. Sâm sv. Pavao opisujući svoja viđenja (2 Kor 12, 2) kaže za sebe: »Znam čovjeka u Kristu, da je taj prije 14 godina, da li u tijelu, ne znam ili izvan tijela, ne znam, Bog zna, bio odnesen do trećega neba«. Recimo još i to: plodovi su ljubavi Božje kao kruna naše suradnje s milošću, zapravo melem našoj duši, ono što je rosa bilju, osvježenje i olakšanje u bolovima i trpnjama života. Možemo bez pretjerivanja reći: oni su nam u ovoj suznoj dolini po-

(127) Grčki tekst ima samo devet: ljubav, radost, mir, strpljivost, blagost, dobrodušnost, vjernost, krotkost, čistoća. Nestle, Novum testam. str. 488.
(128) S. theol. I-II, q. 70, a. 1-4.

trebni kao što je mana bila potrebna Izraelcima kada su prolazili kroz pustinju.

Sv. Toma napose ističe, da se plodovi Duha Svetoga kao uživanje i radost u Bogu i vječnosti, imaju uzeti kao protuteža tjelesnim uživanjima zemaljskog života, na koje nas navodi osjetilnost i požuda (129).

(129) S. theol. I-II, q. 70, a. 4.

KNJIGA II.:

BOGOSLOVSKE KREPOSTI

Iza raspravljanja o krepostima uopće, prelazimo najprije na raspravu o trima bogoslovskim krepostima. Ta rasprava spada u posebno moralno bogoslovlje koje ovim počinjemo izlagati. Nastavit ćemo zatim o četiri stožerne kreposti; po tom ćemo govoriti o napose društvenim (socijalnim) krepostima, koje se danas smatraju osobito važnim za posebnički (individualni), a naročito za društveni život našega vremena.

ODSJEK I: KREPOST VJERE

Literatura: K. Adam: Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus[2], Rottenburg (1923) — Aertnys-Damen: Theologia moralis, tom I[13], Torino (1939) — A. Antweiler: Der Glaube nach J. Duns Skotus, WW (1937) — H. Benckert: Der Begriff des Glaubensaktes, Würzburg (1935) — R. Lombardi: La necessità-atto-ogetto-certezza della fede, CC 90 (1939) — T. Soiron: Glaube, Hoffnung und Liebe, Regensburg (1934) — H. Spaemann: Vom Wesen und Wachsen des Glaubens, Münster (1939). — Fr. Suarez: De triplici virtute theologica fide, spe et caritate, Venetiis (1742) — Tanquerey-Cimetièr: Synopsis theologiae moralis et pastoralis, tom. II[13], Paris (1936) — S. Thomae Aquinatis: Summa theologica II-II[ae], tom. III[19] Torino (1928) — G. Wunderle: Glaube und Glaubenszweifel moderner Jugend, Düsseldorf (1932) — Fr. Tillmann: Handbuch der katholischen Sittenlehre, Bd III (Die Idee der Nachfolge Christi), Düsseldorf (1934).

Između bogoslovskih kreposti prvo mjesto zauzima krepost vjere. Prvenstvo joj ne pripada po cijeni ni po odličnosti, nego po redu postanja. Vjera je osnov i početak svega našega posla oko spasenja duše. Ona predhodi svaki ljudski čin, kojim odgovaramo Bogu na poziv, da sve što radimo udesimo tako, kako ćemo se s Njim konačno sjediniti u slavi prekogrobna života.
Ako sve svoje nastojanje kroz čitav život uporno tako provodimo, poteškoće brižno svladavamo i u Bogu isključivo tražimo snagu i utjehu, uspjet će nam dobrim dijelom slomiti težnje što nas vuku k zemlji. U manjem ćemo opsegu osjetiti teškoće života u ovoj suznoj dolini. Vjera će nas povesti i dovesti u krajeve koje »niti je ljudsko oko vidjelo, niti ljudsko uho čulo, niti je u ljudsku pamet sinulo što je Gospod pripravio onima koji ga ljube« (1 Kor 2, 9).

Jedino na tom putu ćemo ispravno riješiti najteže probleme ljudskoga života; oni u svijetlu vjere gube oštrinu zbog koje se događa toliko zla u životu čovječanstva.

Značenje izraza vjera, vjernost (fides, πίστις od πείθω) je mnogostruko. Općenito znači taj izraz neko pouzdanje ili povjerenje u tuđu riječ ili djelo. Tako ga narod upotrebljava (»Je li vjera Tomić Mihovile?«); isto to značenje nalazimo u Sv. Pismu na mnogo mjesta u raznom obliku. Negdje se smisao povjerenja odnosi na čin volje, vjernost u obećanju (Rim 3, 3; Mt 24, 11), negdje na samo obećanje (1 Tim 5, 12); zatim na obećanu stvar, vjernost u braku (1 Tim 2, 15); negdje opet na čin razuma, savjest (Rim 14, 23), istinu vjere (Apok 2, 13) (1). Napose ga uzimamo u značenju: voljnoga pristanka na nešto poradi tuđega ugleda. Ako je taj kojemu vjerujemo čovjek, govorimo o ljudskoj, a ako govori sâm Gospodin Bog, o Božanskoj vjeri. Značaj vjerovanja (vjere) ima to svojstvo: da vjerujući ne kolebamo (to bi bilo »mišljenje«) nego čvrsto pristajemo; da ne pristajemo zbog uvidanja unutarnjih razloga (to bi bilo »znanje«), nego poradi tuđega ugleda. Ovaj je voljni pristanak, istina, prvenstveno (formalno) čin razuma, ali on uvijek slijedi na poticaj volje: čin je dakle razuma i volje zajedno.

Vodeći računa o natprirodnoj ljudskoj svrsi, mi raspravljajući o kreposti vjere, govorimo također o istinama i stvarima što se tiču natprirodnoga reda. Kod tih istina ne dostaje čista snaga našega razuma, nego mu je potreban izvanjski Božji utjecaj. Pod njim otpočinje čovjek u ovom životu vjerovati ono, što će u životu nakon smrti uživati u vječnosti. Sadanja će vjera prijeći tako u gledanje (»licem u lice«) podignutom razumskom snagom (»visio beatifica«). Ta se Božanska vjera, kojoj je Gospod Bog početnik i sadržaj, razvija kod vjernika u trajno raspoloženje s kojim otpočinje vječni život u njemu (»habitus mentis quo inchoatur vita aeterna in nobis«, II-II, q. 4, a. 1). Ona se može zvati i bogoslovska vjera (fides theologica). Sv. Pavao nam je u divnom hvalospjevu vjeri (u poslanici Židovima) opisuje: »Vjera je temelj onoga čemu se nadamo, dokaz za one stvari kojih ne vidimo« (Žid 11, 1). »Vjerom doznajemo da je svijet riječju Božjom načinjen, da ono što vidimo nije postalo iz onoga što opažamo« (Žid 11, 3). Definicija Vatikanskog sabora (2) je i oblikom i sadržajem potpunija i opširnija: Hanc vero fidem quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur: virtutem esse supernaturalem qua, Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata

(1) D. Prümmer, Manuale theol. moral., sv. I, str. 329.
(2) DB. n. 1789.

esse credimus non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest«. Tu bogoslovsku vjeru možemo promatrati kao čin i kao krepost. K onomu što je rečeno o bogoslovskim krepostima naprijed (3), za krepost vjere na temelju iznesenoga možemo reći da je:

natprirodno darovano trajno raspoloženje po kojemu čovjek čvrsto pristaje uz istine od Boga objavljene poradi Njegova ugleda

natprirodno (habitus supernaturaliter infusus): sredstvo do (objektivno) natprirodne svrhe, pa je zato i ono (subjektivno) natprirodno; potiče naime od natprirodna počela (posvetna milost)

darovano: Bog nam ga daruje, potpuno je dakle nezasluženo

trajno raspoloženje (stanje, habitus): u mislenom (spekulativnom) je razumu kao u subjektu, jer je vjera čin razuma; ali pošto i volja sudjeluje kod čina vjere, mora i ona biti jednakim trajnim raspoloženjem snabdjevena, što u njoj proizvodi krepost ljubavi (4). Ljubav je oblik (forma) vjere, što znači: kad je vjera s njom združena, živa je i savršena; kad je mrtva (informis) i onda je pravi dar Božji i prava vjera, tek će plodonosno oživjeti kad se opet s ljubavlju sjedini (5)

čvrsto pristaje uz istine od Boga objavljene: ne samo što isključuje svaku ozbiljnu sumnju i strah od protivne istine (negativno), nego i što čvrsto pristaje uz objavljenu istinu (pozitivno). Pozitivna sastojina (elemenat) može imati veći ili manji stupanj čvrstoće u pristajanju.

Tako nam je vjera čvrsta i stalna u najvišem stupnju ako je (objektivno) promatramo u sebi (quoad se, simpliciter) i sa strane Boga kao njezina uzročnika; gledana pak (subjektivno) u odnosu prema nama kao ljudima (secundum quid, quoad nos) nema toga stupnja čvrstoće, jer čovjek može posumnjati makar i nehotično; tome nije vjera uzrok nego naša slabost i nesavršen način shvaćanja (6)

poradi Božjega ugleda — označuje formalni predmet vjere. O njemu ćemo kasnije govoriti.

Vjera je krepost — isključuje dakle svaku nesavršenost i kao trajno dobro raspoloženje uvijek smjera k istini; priznavati pak uvijek istinu poradi Božjega ugleda, nije nesavršenost nego savršenost u našem

(3) U ovom svesku: knjiga I. poglavlje 4, str. 58; Fr. Tillmann, n. dj. IV (1) str. 58 i sl.
(4) S. theol. II-II, q. 4, a. 5.
(5) S. theol. II-II, q. 6, a. 2.
(6) Merkelbach, Summa theol. moral., sv. I, str. 562.

životu (7). Ona ima jedan formalni predmet, zato je jedna i jedinstvena krepost; stavljamo je na prvo mjesto, jer spoznaja predhodi htijenje; iznimno je može preteći čin koje druge kreposti kao što n. pr. čin poniznosti uklanja oholost i utire put k vjeri (8).

POGLAVLJE I.: ČIN VJERE

§ 1. ŠTO JE VJERA I KAKO NASTAJE

1. — **Čin vjere.** Sve što čovjek u životu ima u spoznajnom području, sve što naziva vlastitom duševnom svojinom, stekao je ili znanjem ili vjerovanjem (»mnijenje« nije znanje, zato ovdje ne ulazi u obzir). Najodličnija ljudska moć, razum, teži od prirode za istinom. Pa gdje čovjek ne zahvaća istine sebi svojstvenim načinom: očevidnošću (evidencijom), ondje je prihvaća jer sâm tako hoće. Prima je i bez očevidnosti, izvršuje dakle čin razuma, ali na poticaj vlastite volje. Vjerujemo prema tome:

a) kad nešto prihvaćamo što svi doduše točno ne uvidamo, ali praktički znamo i osjećamo da je tako. Tako najveći dio ljudi vjeruje n. pr. u Božju opstojnost;

b) kad prihvaćamo nešto u sebi, istina, jasno i shvatljivo, ali za što nemamo dokaza, pa to primamo radi vjerodostojna svjedočanstva drugih. Tako vjerujemo u opstojnost povjesnih događaja iz prošlih vjekova;

c) kad neku istinu koje ne uvidamo, prihvaćamo isključivo radi ugleda druge osobe. To je vjerovanje u pravom smislu riječi.

Tako dijete vjeruje svojoj majci, učenik učitelju, vjernik Bogu. Vjera će dakle kao čin (vjerovati) značiti, istina, »cum assensu cogitare«, t. j. upoznavati i priznavati istinu, ali će pristanak uslijediti bez unutrašnje očevidnosti (9).

S tim u vezi, imajući na umu opstojnost Boga i istine od Njega nam objavljene, možemo čin vjere definirati sa sv. Tomom: Vjera je čin razuma što pristaje uz Božansku istinu na zahtjev volje, koju Bog svojom milošću potiče (10).

(7) S. theol. II-II, q. 4, a. 5.

(8) S. theol. II-II, q. 4, a. 6, 7.

(9) S. theol. II-II, q. 2, a. 1.

(10) »Ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam«, S. theol. II-II, q. 2, a. 9.

Otud vidimo da se imaju smatrati:

a) bližim nosiocem čina vjere — razum. On je prvotno bliže počelo (principium proxime elicitivum) po kojem formalno nastaje čin vjere; čin vjere je čin razuma, jer razumom prihvaćamo objavljene istine i uz njih pristajemo. Nipošto tim niti isključujemo niti podcijenjujemo ulogu volje u ovom poslu; što više: pristajanje uz istinu gdje nema unutrašnje očevidnosti, zasluga je volje, po čemu i jest vjera ćudoredan čin. Sv. Toma takvo pristajanje zove »assensus imperatus« (11);

b) daljnjim nosiocem — osoba koja vjeruje. To su: a) svi ljudi na zemlji, b) duše u čistilištu. Između ljudi se formalni krivovjerci i nevjernici sami svojevoljno isključuju, jer nad Božji stavljaju svoj ljudski ugled; što za njih vrijedi u ovozemskom, vrijedi za demone i odsuđene u vječnom životu.

2. — **Postanak (analiza) čina vjere.** Tvrdnja sv. Tome da je čin vjere »assensus imperatus« govori nam, da konačni pristanak razuma uvjetuje predhodnu spoznaju nekih drugih istina. Bogoslovi ih zovu »praeambula fidei«. Ni onda kad čovjeku vjerujemo, ne vjerujemo mu samo zato što hoćemo, nego i zato što to smatramo opravdanim i potrebnim. Tako i kod čina vjere, pristanku uz istine Božanske objave pretpostavljamo dva osnovna uvjeta:

1) sud o mogućnosti vjerovanja (iudicium credibilitatis). Taj sud stičemo spoznajom: a) da se Bog objavio. Do nje dolazimo naobrazbom (preko roditelja, učitelja i dr.) a na osnovu kriterija kojima spoznajemo i svaku inu povjesnu činjenicu. T. zv. motiva credibilitatis (čudesa, proroštva, mučenici, Crkva) dokazuju stvarnost objave kao povjesne činjenice na takav način, da je kritičnoj osjetljivosti razuma dostatno zadovoljeno i da on može spoznatu činjenicu prihvatiti bez razložne bojazni da će pogriješiti (12).

b) da je početnik objave (Bog) ne samo mudar nego i istinit u najvišem stupnju, tako da ne može ni pogriješiti ni prevariti (13). Spoznaja Božjeg ugleda jest uvjet bez kojega nema čina vjere.

(11) S. theol. I-II, q. 17, a. 6; Tillmann, n. dj. str. 68.

(12) Protivnu je misao odsudio Inocent XI.: »Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, immo cum formidine qua quis formidet, ne non sit locutus Deus« (21), Errores varii de rebus moralibus (II), DB. n. 1171 i Pijo X.: »Assensus fidei ultimo innititur in congerie probabilitatum« (25), Errores modernistarum..., DB. n. 2025.

(13) Const. de fide conc. Vatic. DB. n. 1790 (1794), gdje govori o pobudama (motivima) veli: »Cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa (voluit Deus)

Nakon ove spoznaje prirodnim putem (razvijene u teodiceji i apologetici) logički nam se nadaje:

2) sud o bezuvjetnoj potrebi vjerovanja (iudicium credentitatis) u objavljene istine. Nije teško razumom uvidjeti dužnost što nužno slijedi iz prve činjenice: da se treba pokoriti Božjoj volji izraženoj u objavi i vjerovati ono što Bog traži, čim je činjenica objave sigurno utvrđena.

Ova je nužnost vjerovanja prirodnoga značaja, jer je izvjesnost (certitudo) kojom razum prihvaća činjenicu objave prirodna i čin kojim čovjek uviđa potrebu vjerovanja čisto prirodan. Ali tim samim nije izvršen spasonosan čin vjere. On bi bio na taj način izvršen našom zaslugom, taman onako kako su to semipelagijanci naučavali (14). Prirodni taj i izvanjski elemenat dovodi tek na prag vjerovanja; on međutim niti dostaje da čin podigne iznad prirode u nadnaravni red, niti da mu dade snagu i izvjesnost bezuvjetna značaja. Zato nastaje pitanje: kako dolazimo do natprirodna čina vjere i do natprirodne izvjesnosti, što je treba da ima takav čin? Što ga u samom njegovom unutrašnjem natprirodnom sastavu (konstituciji) uzrokuje?

Odgovaramo: to je milost kao bitna sastojina (elemenat) čina vjere. Pod njom volja nuka razum na pristanak. Taj je novi elemenat bezuvjetno potreban za čin vjerê: nikada nisu razlozi (motivi), ne znam kako jasno izneseni, dostatni da sami zaključe čin vjere. I kraj najboljih dokaza za činjenicu objave, nema za razum matematičke jasnosti, pa zato ni nužna pristanka. Jedni te isti razlozi i uvjeravanja imaju često posve različne posljedice: jedni vjeruju, a drugi ostaju hladni i ne vjeruju. Treba da volja razumu naloži čin vjere. Ona to kod jednih čini i na poticaj milosti se odlučuje za razloge, a kod drugih ne. Odluči li se pa mu naloži pristanak, čini to slobodno iz razloga koje sama cijeni i odabire. Ali odlučni korak ne pripada njoj nego milosti. Razum izvršuje pristanak, ne slijepo nego opravdano, i ako nema očevidnosti, koja bi ga na to silila (15). Taj pred-

iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent...«

(14) Pohle, Lehrbuch der Dogmatik, Bd II, str. 413; DB. n. 1791; Schilling, Lehrbuch der Moralth. sv. II, str. 74.

(15) »Der übernatürliche Glaube ist und bleibt vielmehr mit natürlich-menschlichen Mitteln unbeweisbar und ist ein Gnadengeschenk Gottes, und der Akt des

hodni pozitivni čin volje zovu bogoslovi »pius credulitatis affectus«. I on je učinak Božje milosti što: a) rasvjetljuje razum s obzirom na istine koje valja vjerovati, b) sklanja volju da naloži razumu pristanak uz njih unatoč pomanjkanja očevidnosti.

U poslanici Efežanima kaže sv. Pavao (2, 4—8): »Bog koji je bogat milosrđem radi velike ljubavi svoje kojom nas ljubi, oživi s Kristom i nas koji bijasmo mrtvi u grijesima — milošću ste spaseni... Milošću ste spaseni kroz vjeru — i to nije od vas — dar je Božji.«

Vjeru dakle imamo po milosti. Sv. Toma tumači ovo mjesto uz napomenu: s razloga što se činom vjere uzdižemo iznad svoje prirode, valja da nas Bog iznutra povuče k sebi po milosti. Naš pristanak u tom činu osvjetljuje isti sv. Doktor ovako: »S obzirom na pristanak u vjerskim istinama možemo označiti dvostruki uzrok: jedan navodi izvana kao što viđeno čudo ili ljudsko uvjeravanje nuka na vjeru; niti prvo niti drugo nije dostatan uzrok: ljudi vide jedno te isto čudo ili slušaju jednu te istu propovijed, pa jedni vjeruju a drugi ne vjeruju. Radi toga treba staviti drugi nutarnji uzrok koji čovjeka iznutra nuka na pristanak u stvarima vjere. Pelagijanci su taj uzrok postavljali u ljudsku slobodnu volju pa su stoga govorili, da je početak vjerovanja od nas, s razloga što od nas dolazi pripravnost na pristanak vjerskim istinama, ali svršetak (konac) vjerovanja da je od Boga, jer nam On predstavlja što treba vjerovati. To je međutim krivo: kad se čovjek pristajući uz vjerske istine izdiže iznad svoje prirode, valja da se do tog stanja vine pomoću natprirodna počela što ga iznutra pokreće, a to je Bog. Zato je vjera s obzirom na pristanak kao na prvenstveni čin vjere, od Boga koji nas po milosti iznutra pokreće« (16).

Čitav će se razvoj čina vjere razvijati otprilike na ovaj način:

a) s ljudske je strane potrebna pripravnost na vjeru. U tu svrhu valja odbaciti predrasude, što gdjegdje mute ispravan pogled (n. pr. o nemogućnosti čuda, objave i sl.). Valjat će po potrebi odstraniti oholost, sebičnost, strastvenost, želju za užitkom i druge mane, što stoje na putu čistoj ljubavi za istinom;

b) s Božje je strane potrebna djelatna milost što potiče, poziva, nuka dobro raspoložena čovjeka na vjeru. Zatim nova pomoć Božja, da razum svlada poteškoće što iskrsavaju kod promatranja i

Glaubens selbst ist eine Tat freien Gehorsams in der der Mensch der Gnade, der er auch widerstehen könnte, beipflichtet und mit ihr mitwirkt«. Tillmann, n. dj. str. 70.

(16) S. theol. II-II, q. 6, a. 1.

ocjene motiva za vjeru i da volja izvrši svoj upliv na razum, pa da on pristane na istine predložene za vjerovanje.

Tko je sebe uz naravnu Božju pomoć tako pripravio, uvjeren najprije o Božjoj opstojnosti i Njegovoj nepogrešivoj istinitosti, pristupit će najprije ispitivanju objave; tu već i s nadnaravnom Božjom pomoći, važući unutrašnje i izvanjske razloge za njezinu opstojnost i vjerodostojnost. Stekavši općenito uvjerenje, da se Bogu ne samo može, nego da mu i treba vjerovati ako je štogod svojim načinom rekao, približit će se pojedinac k činu vjere. K posebnoj pak kojoj istini što je Crkva predlaže na vjerovanje, nukat će ga sada već natprirodna Božja pomoć. Ako ne zanemari molitve, ne će milosni poticaj s Božje strane ostati bez učinka. Volja će uplivati na razum, da se podloži i prihvati istinu koje ne uviđa, radi Božjega ugleda koji je spoznao i uvidio. Tako će pojedinac doći do natprirodna čina vjere. Njegova će vjera unatoč pomanjkanja razumske očevidnosti biti sigurna i čvrsta, jer razloga za opravdanu sumnju ne može imati. Vjerovat će čovjek slobodno, jer na Božji poticaj nije morao odgovoriti, već ga je mogao i otkloniti. Radi toga će njegova vjera biti ćudoredno vrijedan čin, koji zaslužuje nagradu.

Nije dakle čin vjere:

a) samo čin volje, kako je mislio Vilim d'Auvergne († 1248), nego je ujedno i čin razuma

b) nije samo shvaćanje Kristovih zasluga i puko uzdanje u njih, koje će bez djela dovesti k dobru i sreći (Luther † 1546)

c) niti je čisto subjektivno primanje vjerskih istina, vrijednih i korisnih za praktični život (Kant † 1804, Ritschl † 1889)

d) niti je izraz čuvstvenog (Schleiermacher † 1834) ili religioznog doživljavanja (W. Herrmann)

e) niti je izražaj potrebe za Bogom i u duši ostvarena težnja za Njim, a na osnovu niza vjerojatnosti (»congeries probabilitatum«), DB. n. 2025 (modernisti)

f) niti je konačno neka mješavina vjere i znanosti (Hermes † 1831), nego je: natprirodno trajno raspoloženje spoznajne moći, darovano čovjeku od Boga (17).

(17) Tanquerey-Cimetier, Synopsis theol. mor. II, str. 449; Schilling, n. dj. str. 78; Lercher, Inst. theol. dogm. IV², str. 46.

§ 2. MATERIJALNI I FORMALNI PREDMET VJERE

Na pitanje: što vjerujemo, označujemo u odgovoru materijalni, a na pitanje: zašto vjerujemo, formalni predmet vjere.

Materijalnim predmetom nazivamo sve ono na čemu se duševna moć zaustavlja i oko čega se pojedini čin kreće. Razlikujemo prvotni i drugotni materijalni predmet: prvotni je ono što moć najprije, neposredno i u sebi dohvaća (n. pr. boja kod stola); drugotni je ono što spoznajemo iza toga (tvrd, okrugao i dr.)

Formalnim predmetom nazivamo ono čim (sredstvo) dohvaćamo materijalni predmet, najbliži razlog zbog kojega i preko kojega dolazimo do materijalnog predmeta (18).

Kad je govor o vjeri u Boga, sve što se u tom pogledu poduzima i do čega čovjek dolazi mišlju, riječju i činom, prvenstveno se i isključivo oslanja na činjenicu Božjeg sveznanja i Božje istinitosti. Nema kod nas nikakova pristanka kojemu članku vjere bez prethodna uvjerenja o tom, da Bog niti može (jer je sveznajući), niti hoće (jer je istinit) prevariti. On je u tom smislu »prva istina« kako govori sv. Toma (19) i sva naša vjera objavljenim istinama počiva na njoj. Ona je stvarno sredstvo, uvjet, razlog našega vjerovanja. Jer kako mi čovjeku ne vjerujemo, ako ne znamo da je doista nešto ustvrdio i da mu valja vjerovati kad nešto ustvrdi — tako i ovdje: vjerujemo Bogu zato jer su nam istine vjere objavljene, a prihvaćamo ih zato jer ih je objavio On koji je mudar (»sapientia«) i istinit (»veracitas«) u najvišem stupnju. Ne može pogriješiti (»prevariti se«) kad nešto kaže, niti može nešto reći što ne bi stajalo (»prevariti«).

Prema tome:

1) **Formalni je predmet vjere** ugled Božji (»auctoritas Dei revelantis). Pod izrazom »ugled Božji« mislimo na Boga koji nam je vjerske istine: a) objavio i koji nam je ujedno zbog svojih savršenstava dostatno b) jamstvo, da je istina ono što vjerujemo (»prima veritas in dicendo«). Sv. Toma veli: In fide si consideremus formalem

(18) Formalni je objekt ono preko čega se dolazi do predmeta (»per quod res attingitur«), dakle: onaj razlog prema kojemu se određuje odnos između predmeta i moći ili stanja. Sv. Toma, S. theol. p, I, q. 1, a. 7.

(19) »Cum nihil sub fide cadat nisi in ordine ad Deum, veritas prima eius formale objectum est, cuius ratione his quae fidei sunt assentimus; materiale vero objectum fidei est id quod a fidelibus creditur...« S. theol. II-II, q. 1, a. 1.

rationem objecti, nihil aliud est quam veritas prima. Non enim fides de qua loquimur, assentit alicui nisi quia a Deo est revelatum (20). I opet: Formale objectum fidei est veritas prima cui (sc. Deo) inhaeret homo ut propter eam creditis assentiatur (21). Ne treba napose isticati da u Bogu gdje su sve savršenosti u najvišem stupnju, Njegova Božanska istinitost radi koje vjerujemo (»prima veritas in dicendo«), pretpostavlja, zapravo uključuje Božansko sveznanje kao primam veritatem in cognoscendo.

S ovim se slaže:

a) S v. P i s m o, kad veli da imamo (dobivamo) vjeru po »slušanju Božje riječi« (22), da nam je ona »svjedočanstvo Božje« (23), da se na nj poziva i sâm Gospodin Isus Krist (24); b) c r k v e n a p r e d a j a, kad od najranijega doba u istom smislu t. j. kao riječ Božanskog ugleda tumači navedena svjedočanstva sv. Pisma (25) sve do vatikanskog sabora (26).

2) **Materijalni predmet vjere** jest sve ono što je od Boga objavljeno i to isključivo ono što je objavljeno. Na to se naime samo može protegnuti formalni predmet vjerovanja i za ono se može založiti Božji ugled, što s t v a r n o od Njega dolazi (»verbum Dei scriptum vel traditum«), kakovegod vrijednosti inače bilo u sebi. To je smisao riječi vatikanskog sabora, koji kaže: »Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemni iudicio sive ordinario universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur« (27). U tim od Boga objavljenim (»divinitus revelata«) istinama valja razlikovati:

a) p r v o t n i materijalni predmet, koji vjerujemo u prvom redu kao ono čega se naša vjera najprije dohvaća, na što se stvarno oslanja i upire kao na osnovni predmet zbog kojega i u vezi s kojim vjeruje sve ostalo. To je B o g k a o k o n a č n a n a d a n a š a (»substantia rerum sperandarum«) i kao naša konačna svrha. U tom je smislu dakle Bog p r v o t n i materijalni predmet naše vjere (»prima veritas in essendo«) (28).

b) d r u g o t n i materijalni predmet sačinjavaju istine različne od Boga i njegovih savršenosti. One su nam objavljene u cilju da Boga i svoju konačnu svrhu bolje upoznamo i to: izravno (sakramenti) i neizravno (povjesne pojedinosti u sv. Pismu).

F o r m a l n o je objavljeno što je a) izričito (explicite) izrečeno jasno i nedvojbeno; b) što nije doduše riječima jasno izrečeno, ali je u drugoj pod izvjesno objavljenoj istini stvarno i realno sadržano, kao dio koji pripada cjelini, makar taj dio i ne bio izražen na jasan način (implicite). Ako je Krist čovjek — među objavljene istine spada i: da ima dušu, srce i sl.

V i r t u a l n o objavljenima nazivamo istine izvedene iz formalno objavljenih (conclusiones theologicae). Ove su u njima sadržane bilo kao zaključak u prednjacima, bilo kao učinak u uzroku. Te istine nisu neposredno objavljene kao Božja riječ, nego do njih dolazimo posredno: izvlačimo ih iz onoga što je Božja riječ (zaključak iz načela) ili Božje djelo (učinak iz uzroka). O njima se bavi bogoslovska znanost, kad iz činjenica povlači takove zaključke, koji ne tumače samo (conclusio explicativa) nego izvađaju (conclusio illativa). Jedan je prednjak objavljen, a drugi je naravno spoznat. Takovi izvodi nisu predmet Božanske vjere (fidei divinae) po mišljenju bogoslova (29) ni onda, kad ih Crkva predloži na vjerovanje. Neki drže da ne prelaze fidem ecclesiasticam (Merkelbach i dr.); protiv toga su mišljenja ipak vrlo uvaženi bogoslovi sa Suarezom na čelu (30). No i u slučaju kad bi oba prednjaka bila objavljena, izvedeni zaključak, ako je doista nova istina, ne bi bio formalno objavljena istina po mišljenju jednog djela uvaženih bogoslova (Ivan od sv. Tome, Gonet, Billuart, Molina, Suarez, Schiffini i dr.) (31).

1) **Bilješka.** Iz činjenice da je formalni predmet vjere Božje ugled (»veritas prima«) izvađa sv. Toma da objekt vjere:

a) ne može sadržavati neistine, nego je isključivo i s t i n a (32)

b) ne može biti očevidan (evidens) nego ostaje t a m a n (obscurus). Vjera je po riječi sv. Pavla »argumentum non apparentium« (Žid 11, 1); ni razumska ni osjetilna moć ne osvjetljuje predmeta potpuno, nego volja nalaže pristanak (33)

(20) S. theol. II-II, q. 1, a. 1.
(21) S. theol. II-II, q. 2, a. 2; B i l l o t, De virt. inf. t. I, str. 229; S c h i f f i n i, De virt. inf. str. 78.
(22) Rim 10, 17; Jer 7, 28.
(23) 1 Sol 2, 10; 1 Iv 5, 5; Iv 5, 36.
(24) Mt 11, 25; Iv 7, 16; Iv 3, 33.
(25) DB. n. 162, 178, 417, 1179, 1303, 1466.
(26) DB. n. 1789, 1811.
(27) DB. n. 1789 (Sess. III, c. De fide); B i l l o t, n. dj. str. 231.

(28) To potvrđuju: Iv 17, 3; 1 Kor 13, 12; 1 Iv 3, 2. Cfr. sv. Toma, De verit. q. 14, a. 8. L e r c h e r, n. dj. str. 52;
(29) Protivno su naučavali M. Canus, Vasquez, Ripalda i dr.
(30) S u a r e z: De triplici virt. theol. trac. I, disp. III, sec. X; osim njega Ripalda, de Lugo, Schiffini, de Grandmaison, Gardeil, Marin-Sola i dr
(31) S c h i f f i n i, n. dj. str. 98; M e r k e l b a c h, n. dj. I, str. 521.
(32) »Nihil potest cadere sub fide nisi inquantum stat sub veritate prima, sub qua nullum falsum stare potest«, S. theol. II-II, q. 1, a. 3.
(33) B i l l o t, n. dj. str. 240.

c) što je objekt vjere, redovno nije predmet znanja, kad se radi o istoj osobi i o istoj stvari (34). Može predmet znanja biti i predmet vjere, ali ne u isti čas; može netko znati kao uključivo što vjeruje općenito, može vjerovati kasnije ili ranije što znade; može čak nešto znati i vjerovati zajedno (actus i habitus) samo baš u isti onaj čas kad prihvaća istinu poradi očevidnosti, ne može tu istu stvar prihvaćati zbog tuđega svjedočanstva

d) cio predmet (sadržaj) vjere se dijeli u članke vjere (»articuli«), međusobno doduše odijeljene, ali vezane pod nekim vidom cjelovitosti i jedinstvenosti

e) članci su se vjere tijekom vremena razvijali i rasli i to: objektivno do dolaska Kristova kao nova objava, a subjektivno od toga vremena dalje kao nova spoznaja u dušama vjernika. Što mi vjerujemo u čitavom nizu posebnih članaka, to isto su naši pređi vjerovali uključivo, samo pod manjim brojem članaka

f) Krist je ustanovio Crkvu i ona vodi brigu da objava svima i svakome bude poznata. Ona je nepogrješiva kad izlaže i predlaže članke vjere, kad tumači istine s njima povezane i kad zabacuje i odsuđuje zablude protivne vjeri.

g) Članke vjere je Crkva skupila u vjerovanju (»symbolum«) kao nekom svom posebnom znaku za raspoznavanje. To nije učinjeno samo u svrhu da vjernici lakše nauče i zapamte što treba vjerovati, nego i zato da se posvuda očuva jedinstvo u vjeri i da se točno luče vjernici od krivovjernika (heretika). Tri su takova vjerovanja nastala u razvoju Crkve (35): apostolsko, nicejsko i vjerovanje sv. Atanazija. Jedno drugo popunjuje i raščlanjuje prema potrebi vremena.

2) **Bilješka.** Vjera i znanje se dakle jasno razlikuju prema potpuno različnim formalnim objektima: ondje Božji ugled, ovdje vlastita razumska očevidnost. Sigurnost je kod znanja subjektivno jasnija, ali se ne može reći da je veća, jer je znanju osnova ljudski pogrješivi um, a vjeri nepogrješivi Gospod Bog. Praktične su poteškoće ljudima u toj stvari velike, i ako za onoga koji je u njih dobro upućen, Bogu odan i sebi dosljedan — upravo iščezavaju. Bog se brine, da ljudima u visokom stupnju objasni i zorno prikaže potrebu vjerovanja, pa im na svakom koraku pruža dokaze svoje Božanske moći. A u povijesti čovječanstva je Njegova Božanska ruka toliko na dohvatu svakomu tko je traži, da se ljudski razum doista spokojno može odati prihvaćanju istina, kod kojih nema prirodne očevidnosti.

§ 3. RAZDIOBA I SVOJSTVA VJERE

1. — **Kolikovrstan je čin vjere?** S obzirom na način kako se kod ljudi vjera očituje, zatim s obzirom na istine koje ljudi vjeruju, na-

(34) »Impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum«, ibid. q. 1, a. 5.

(35) J. Gunčević, Vjerovanje apostolsko, BS XIX (1931), str. 216.

zivamo i označujemo raznim imenima čin vjere i vjeru pojedinca uopće:

a) unutrašnji i izvanjski čin vjere (fides interna — externa) prema tome, da li pristanak uz vjersku istinu dolazi do izražaja riječju, djelom ili kojim znakom, ili pak ostaje skrovit u duši pojedinca.

b) izrična i uključna vjera (explicita — implicita). Kod prve se radi o istini što je pojedinac vjeruje kao određenu neku istinu, više ili manje jasno spoznatu, n. pr. vjerujem u presveto Trojstvo; kod druge se radi o istini sadržanoj u onom što pojedinac izravno vjeruje.

To se događa: a) kad je uključno vjerovana istina sadržana u izravno vjerovanoj: Bog je Stvoritelj svega što opstoji, dakle: Bog je čovjeka stvorio. Potonja je istina uključena u prvoj;
b) kad je razlog vjerovanju neke određene istine dostatna pobuda (motiv) i za sve ostale istine: tko vjeruje u opstojnost dobrih anđela poradi ugleda Božje riječi (objave), vjeruje uključno i Utjelovljenje Božjega Sina i druge istine, jer je isti razlog (motiv), ista Božja riječ (ugled), osnova vjerovanju i u te druge istine.

c) formalni i virtualni čin vjere. Kod prvoga se radi o istini i motivu izraženom točno i jasno (vjerujem u presv. Trojstvo jer mi to kazuje sv. Pismo); kod drugoga se radi o izvjesnom činu koji tu istinu pretpostavlja: tko se krsti, pokazuje tim činom (virtualno) da vjeruje u presveto Trojstvo; jednako tako vjeruje u stvarnu prisutnost Kristovu u Euharistiji tko pred svetohraništem prigiba koljeno. Ni jedan ni drugi nema formalno na umu ni same istine ni pravoga motiva svoje vjere, koju na ovaj način ipak stvarno zasvjedočava.

d) živa i mrtva (formata — informis) — prema tome da li je nosilac u stanju posvetne milosti ili nije.

e) u užem i u širem smislu (proprie — late dicta). Prva je vjera u smislu izložene definicije; potonja se osniva na filozofskom umovanju i stiče prirodnim putem i, dakako, nije drugo nego neko pripravno stanje za vjeru u pravom i potpunom smislu, po kojoj se čovjek jedino spasava.

f) Božanska i crkvena (divina — ecclesiastica) — prema tome, da li je čin vjere uslijedio na osnovu Božanskog ili crkvenog ugleda. U prvom se slučaju uvijek radi o objavljenoj istini, a u dru-

gom slučaju o istini koju Crkva kao nepogrješiva učiteljica predlaže na vjerovanje, makar i ne bila objavljena.

Ako je objavljena istina ujedno i od Crkve predložena na vjerovanje imamo čin: 1) Božanske i katoličke vjere (fides divina catholica); radi li se pak o članku objavljenom doduše, ali od Crkve još ne predloženom na vjerovanje, imamo čin 2) čisto Božanske vjere (fides simpliciter divina). S ovom se podjelom svi ne suglasuju, barem ne u istom smislu (36).

2. — **Svojstva kršćanske vjere.** Posebna svojstva kršćanske vjere izdižu je iznad sviju ostalih vjera. Ona je:

a) n a t p r i r o d n a. Nije takova samo po predmetu nego i po počelu, jer nema čina vjere bez Božje milosti. Tako govore sv. Pismo i crkveni dokumenti (37).

b) n e p o g r j e š i v a kao što je nepogrješiv Bog, koji joj je formalni i materijalni predmet i kao što je nepogrješiva Crkva, koja je čuva i naučava.

c) s t a l n a i n e p r o m j e n l j i v a. Tu njezinu nepokolebljivu stalnost rađa u ljudskim dušama uvjerenje o prva dva spomenuta svojstva. Ona je tolika, da su do sada legije mučenika za kršćansku vjeru dale svoje živote; ne manjka ih ni u naše vrijeme (Španija, Mexico)

d) p o t p u n a (o p ć e n i t a), jer obuhvaća sve od Boga objavljene, a od Crkve za vjerovanje predložene istine. Tko niječe samo jedan članak vjere, ogrješuje se i ruši cjelinu, jer za svima člancima stoji jedan te isti Božji ugled.

Uzeta tako općenito ona uključuje sve pojedine vjerske istine, pa se tek u tom smislu može govoriti o »uključivoj« vjeri. Čiste uključive vjere (fides »mere« implicita) nema, niti ju je katolička Crkva ikada naučavala ili priznavala. Uvijek je potrebno i z r i č n o vjerovati koji određeni članak vjere, a u vjerovanju toga članka ili istine može biti uključena i još koja druga vjerska istina.

e) ž i v a i d j e l o t v o r n a, kako se odrazuje u istinskoj ljubavi k Bogu i bližnjemu. Živa vjera ne ostaje samo na ustima i u srcu, nego privodi u djelo ono što osjeća i govori. Tako vjera dobiva etički karakter u smislu nauke sv. Pisma (Mt 7, 21; 1 Kor 13, 2; Jak 2, 26), a na to nas upućuje i zdrav razum.

(36) P r ü m m e r, Manuale sv. I, str. 342.
(37) Thr 5, 21; Fil 1, 6; Ef 2, 8; Fil 1, 29; DB. n. 178, 797, 1791.

f) s l o b o d n a u tom smislu: što nitko nije fizički primoran vjerovati. Moralna obveza, dakako, postoji, ali postoji i sloboda odluke kao kod svakoga moralnoga djela. Ta sloboda odsijeva iz Kristovih riječi, što ih je rekao apostolima šaljući ih u svijet: Tko uzvjeruje spasit će se, a tko ne bude vjerovao bit će odsuđen (Mk 16, 15). Otud se vidi da čin vjere ovisi o d v o l j e i da je samo preko nje zaslužan, jer se radi o predmetu, koji kraj svega objašnjavanja uvijek ostaje taman (»argumentum non apparentium« Žid 11, 1).

3. — **Značenje vjere za ljudski život.** Koliki upliv ima vjera na život pojedinaca i društva i od kolike je koristi za njihov napredak u moralnom i materijalnom obziru, nije mjesto da ovdje dokazujemo. Natuknut ćemo samo: da je najveći dio povijesti čovječanstva ispisan velikim djelima što ih je stvorila vjera u Boga. Njezina uloga za d u š e v n i ž i v o t svakoga pojedinoga čovjeka za vrijeme ovozemnog života, izbija snažno od prvih početaka duševnog razvoja: vjera vodi r a z u m i osvjetljuje mu puteve spoznanja; v o l j u jača da svladava brojne poteškoće u ovoj dolini suza. Problem boli ne nalazi rješenja na drugom putu (38). Vjera je početak spasenja, temelj i korijen svega opravdanja, tako da bez nje nitko ne može biti pravedan u Božjim očima, niti postići utjehe što je Božjim sinovima pripravljena (Trident. De justificatione, DB. 801).

D r u š t v o u njoj ima najveći i najbolji oslon. O b i t e l j će kao temelj društvena života, biti snažna i zdrava ako počiva na vjeri u Boga i po njoj živi. P r a v d a kao temelj državnog života cvate samo u zatišju Božjih zakona, a l j u b a v nam i jest najljepši Božji dar, Božja kćerka. Sva povijest ljudskoga razvoja pokazuje jasno, da je vjera u Boga najveća s r e ć a ljudskoga roda. Ona je, kako negdje reče Tolstoj, kao obzorje nebesko: što ga više ispituješ, to nailaziš na sve veći broj zvijezda. Ona je kao more: što ga više promatraš, to ti se čini beskrajnijim. Ona je kao zlato: što ga više nosiš i što se više njime služiš, to sjajnije biva . . .

Svjedočanstva onih koji danomice prilaze ili se vraćaju natrag k Crkvi i po njoj k duševnom smirenju u Bogu, potvrđuju ovu veliku istinu, unatoč mnogih otpada od vjere i morala u naše vrijeme.

(38) Fr. T i l l m a n n, n. dj. str. 79. »In der Person Christi, im Bilde des Gekreuzigten leuchtet die Lösung des Leidensrätsels auf« (str. 82).

POGLAVLJE II.: POTREBA VJERE

Kad se radi o vjeri razlikujemo dvostruku potrebu:

a) jedna je posljedica bezuvjetne nužde, jer je sredstvo što vodi do svrhe. To je sredstvo tako potrebno, da se bez njega svrha ne postizava, pa makar ga tkogod propustio i bez svoje krivnje (necessarium necessitate medii). Tako je kao sredstvo apsolutno nužno (potrebno) čovjeku oko za gledanje, duša za život ljudski, milost za život vječni.

b) druga je potreba posljedica propisa (naređenja), te je uvjet za postignuće svrhe; svrha se samo onda ne postizava, kad je naređeno djelo propušteno vlastitom krivnjom (necessarium necessitate praecepti).

U prvom dakle slučaju to »potrebno« utječe na svrhu pozitivno, a u drugom samo negativno, t. j. tko izvršuje što je naređeno, ne stavlja zapreke na putu do postignuća svrhe. Tako je Krist rekao: »Tko blaguje tijelo moje, ima život vječni« (Iv 6, 55) i tim naredio primanje presv. Euharistije; pa ipak ima načina da se i mimo obdržanja te zapovijedi postigne život vječni (čin savršene ljubavi). Nije dakle bezuvjetno nužno sredstvo (»necessitas medii«), nego samo zapovijed, propis (»necessitas praecepti«).

Ako se nužno sredstvo ne da ničim drugim zamijeniti, kao potrebna milost za spasenje, ono je stvarno, strogo i bezuvjetno nužno (necessarium necessitate medii stricta, absoluta et in re); u protivnom je slučaju ta nužda samo uvjetna (hipotetična) i vezana uz iskren i ozbiljan voljni čin (necessitas medii lata, hypothetica et in voto). Tako je krštenje vodom nužno sredstvo za spas duše, ali se dade nadomjestiti n. pr. krstom želje.

§ 1. ŠTO JE POTREBNO VJEROVATI?

S obzirom na potrebu vjere kao čina i trajnog raspoloženja (kreposti) u životu pojedinca, nauka je katoličke Crkve:

I) Kao potrebno sredstvo nužna je vjera u obliku trajnog raspoloženja (stanje = habitus) svima bez razlike, djeci i odraslima.

Takova je vjera (fides habitualis) u pravom smislu sredstvo spasenja, prema riječima sv. Pavla: Bez vjere nije moguće ugoditi Bogu, jer onaj koji hoće da dođe k Bogu, valja da vjeruje da ima Bog i da plaća onima koji ga traže (Hebr 11, 6). Nadovezujući na to vatikanski sabor veli: Zato nikada nikome nije bez nje uspjelo opravdanje, niti će itko postići života vječnog, ako u njoj nije ustrajao do konca (D. B. 801). Tamo gdje se radi o nosiocu koji nema porabe razuma (djeca), dostaje sama habitualna vjera koju Bog traži, da bude priprava za veliko ono sjedinjenje na koje smo pozvani u vječnosti.

II) Povrh toga je na isti način svima odraslima potreban izričito čin vjere za opravdanje i spasenje.

a) Za ovu tvrdnju postoje brojna svjedočanstva sv. Pisma, iz kojih proizlazi da se traži čin vjere, a ne samo trajno raspoloženje. Osim naprijed spomenutog teksta sv. Pavla (Hebr 11, 6) gdje je to napose vidno rečeno (»jer onaj koji hoće da dođe k Bogu, valja da vjeruje«, t. j. izvrši čin vjere prema vlastitom voljnom izboru), navodimo još ova mjesta: Rim 1, 17; Gal 2, 16; Hebr 10, 38; i Rim 4, 5; zatim Kristove riječi kod sv. Marka (16, 16): Tko uzvjeruje i pokrsti se, spasit će se, tko pak ne uzvjeruje, bit će odsuđen.

Razumije se: onima koji nisu u prijateljstvu s Bogom potreban je čin vjere najprije za pomirenje i opravdanje, pa tako i za spasenje. Tko bi ipak, kršten doduše, bez svoje krivnje ostao bez vjere a ne bi počinio smrtnoga grijeha, spasio bi se po mišljenju nekih (Lugo, Elbel, Merkelbach) i bez čina vjere (39). Da li bi se to međutim moglo općenito uzeti za svaki slučaj nužde, kako je mislio Andrija Vega († 1560) i kod čovjeka grješnika, drugo je pitanje. Postoji mišljenje (40) da je vjera u t. zv. »širem smislu« dostatna za spasenje kod onih nevjernika, koji pod uplivom djelatne milosti vjeruju na osnovu svoga čisto razumskog doumljivanja, a ne poradi Božjega ugleda.

b) Crkvena je nauka osim na saborima u Trientu i u Vatikanu (41) došla jasno do izražaja u dekretu Inocenta XI. (42), gdje papa odsuđuje dvije onodobne tvrdnje, zatim u odsudi Hermesove nauke (43).

c) Razum lako uviđa opravdanost postavljene tvrdnje:

1) ako odrastao čovjek mora svojim vlastitim djelovanjem doći do svoga spasenja (a to je jasno i opravdano), slijedi: da u tom svom

(39) To je mišljenje našlo slab odziv; vidi Prümmer, n. dj. str. 347.
(40) K. Gutberlet; protivno su dokazivali Schmidt, Liese i dr.; ibid. str. 348.
(41) »Fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis, sine qua impossibile est placere Deo (Žid 11, 6); DB. n. 801; »Quoniam vero sine fide... impossibile est placere Deo et ad filiorum eius consortium pervenire, ideo...« DB. n. 1793, 1789.
(42) Errores varii de rebus moralibus (22, 23), DB. n. 1172, 1173.
(43) Encikl. »De pluribus« od 9. XI. 1846, DB. n. 1638.

radu mora ponajprije znati, što je i čemu je to spasenje (konačna svrha). Pa pošto je ona (kako od druguda znamo) natprirodna, ne može je spoznati ni shvatiti čistim svojim prirodnim moćima, već mu je potrebna natprirodna pomoć, koju prima u daru vjere;

2) tko hoće (a od druguda znamo da mora) k svome konačnom cilju pravilno upraviti sve svoje djelovanje, potrebno mu je najprije vjerovati: da postoji Bog kao svrhunaravna konačna svrha čovjekova, blaženo gledanje Boga licem u lice, što svakome valja postići vlastitim trudom. A to se ispravno dade postići samo natprirodnim prosvijetljenjem razuma preko Božje objave, milošću vjere.

Kod onih koji još nisu postigli opravdanja, mora ova vjera biti formalno izričita; kod onih koji su ga već postigli, dostaje i uključna. S pravom naime pretpostavljamo, da oni vjeruju u Boga kao nagraditelja dobrih a kaznitelja zlih djela, te da Njemu kao prvoj istini rado podvrgavaju svoj ljudski um i znanje. Kod onih koji još nisu dostigli porabu razuma — dostaje fides habitualis (44).

III) Kao potrebno sredstvo spasenja nužno je izrično vjerovati: a) da Bog postoji i b) da dobro nagrađuje a zlo kažnjava.

Da su te dvije istine bezuvjetno nužno sredstvo za spasenje, nema sumnje. To slijedi: a) iz naprijed navedenog jasnoga svjedočanstva sv. Pisma: Onaj koji hoće da dođe k Bogu valja da vjeruje, da ima Bog i da plaća onima koji ga traže (Hebr 11, 6); b) iz toga što je papa Inocent XI. odsudio mišljenje da dostaje samo vjera u jednoga Boga (45); c) tko se k Bogu obraća, jasno je, valja da znade i vjeruje da Bog postoji; ali mu još napose valja znati i vjerovati da ima smisla k Njemu se obraćati, da mu jedini On hoće i može oprostiti grijehe, te da jedino u Njemu i kod Njega može biti najsavršenije i najpotpunije zadovoljeno pravdi i nepravdi.

Tko toga izričito ne zna ili ne vjeruje — nema sredstva da se s Bogom združi. Nije pobuda (motiv) pristupanja k Bogu samo (i isključivo) nagrada, nego vjera i nada u Njegovo milosrđe i pravednost. Zato se ni na smrtnome času ne smiju dati sv. sakramenti onomu tko tih dviju osnovnih istina ne pozna.

(44) Suarez, Tract. de fide, p. II, disp. 12, sect. 1, n. 4.
(45) »Nonnisi fides unius Dei necessaria videtur necessitate medii, non autem explicite remuneratoris« (22), DB. n. 1172; Schilling, n. dj. n. 267.

Vjera u otajstva presv. Trojstva i Utjelovljenja Kristova isto je tako izrično potrebna za spasenje, otkako nam je Krist donio objavu Novoga Zakona i to uvijek za slučaj, gdje odrastao čovjek ima vremena i prilike da o tim istinama bude poučen. Ako na smrtnom času nema vremena da bude poučen, slobodno mu je podijeliti i krštenje i odrješenje, makar da za ta dva otajstva ništa ne zna (46).

Bilješka. Kako se spašavaju nevjernici? U nastojanju da dadu ispravan tumač Kristovim riječima: »Da nisam došao i da im nisam govorio, ne bi imali grijeha; a sad nemaju izgovora za svoj grijeh« (Iv 15, 22); zatim riječima kojima prijeti gradovima Korozainu i Betsaidi radi nevjerovanja i neposluha (Mt 11, 20), bogoslovi su nekada dosta raspravljali (47). To pitanje međutim ne predstavlja osobite poteškoće: Tko bez svoje krivnje ne pozna evanđelja ni za spas potrebnih istina, ne će zato odgovarati kao krivac; u svojoj milosrdnosti pak i u želji da se svi ljudi spase, Bog se na svoj način brine da svi ljudi dođu do potrebna spoznanja i potrebne vjere. Svoje potrebno svijetlo daje On svakomu čovjeku koji dolazi na ovaj svijet (Iv 1, 9) i ne »uskraćuje svoje potrebne milosti onomu koji izvršuje što treba da čini«, prema zakonu što svakomu vlastita priroda pokazuje (48).

§ 2. ŠTO JE NAREĐENO VJEROVATI?

To nam kazuju: sv. Pismo i odredbe Crkve kao zastupnice i čuvarice Kristove nauke. Kristova se zapovijed odnosi ne samo na unutrašnje nego i na izvanjske čine; ona ne naređuje samo što se ima (pozitivno), nego i zabranjuje što se ne smije vršiti (negativno). U tomu su sva četiri evanđelja potpuno jasna i vjernici koji ih ustrajno čitaju, ne će ni časak biti u sumnji, što im u pitanju Božanske vjere valja činiti. Pogotovo kad je i Crkva u mnogim prilikama rekla, a praksa vjernika prokazala put kako se imaju razumijevati Kristove zapovijedi u tom pogledu.

(46) Prümmer, n. dj. I, 350; Sv. Toma, S. theol. II-II, q. 2, a. 7, 8; kan. 752 § 2. C. Z.; Sv. Alfonz, Theol. mor. l. 2, c. 1, n. 2 zove opinionem de fide implicita satis probabilem; Aertnys-Damen, n. dj. sv. I, str. 231.
(47) Martin, De necessitate credendi et credendorum seu de fide salutari, Paderborn (1906), str. 54 i sl.
(48) Sv. Toma, De verit. q. 14, a. 2, ad 1; in Rom c. 10, lect. 3; Suarez, De fide p. 2, disp. 12, sect. 4, n. 11.

I. — Postoji Božanska zapovijed kojom nam se stavlja u tešku dužnost probuditi u sebi čin vjere.

a) Po Kristovim riječima što ih je upravio apostolima: Idite po svem svijetu i propovijedajte evanđelje svakome stvorenju (Mk 16, 15), a napose prema onome što je zapisao evanđelista sv. Matej: Idite i naučavajte sve narode... učeći ih da drže sve što sam vam zapovijedio (Mt 28, 19—20), jasno se vidi na što smo obvezani. Postoji riječ Kristova koja svima ozbiljno nalaže držati zapovijedi; najprije pak valja da znamo i vjerujemo sve što nam je On zapovijedio. To napose jasno proizlazi iz riječi sv. Ivana: Ovo je njegova zapovijed: da vjerujemo u ime Sina njegova Isusa Krista i da ljubimo jedan drugoga kao što nam je dao zapovijed (1 Iv 3, 23). Zatim: Tko ne uzvjeruje, bit će odsuđen (Mk 16, 16).

Nije moguće uvijek svakomu izrično sve znati i vjerovati, a pogotovo nije moguće svakomu sve u život privesti; ali je moguće znati, vjerovati i izvršavati sve ono što je svakomu i pojedinomu od potrebe za spasenje. A to je i dosta. Ne moraju navedeni čini vjere uvijek biti formalni čini, nego je dosta da su virtualni, kaošto ih vjernici ponajviše u životu i obavljaju kad se krste, mole, prisustvuju sv. misi i primaju sv. sakramente.

b) Crkva je odsudila mišljenje da ne postoji takova posebna zapovijed (49) i tim je pokazala, kako se i u kojem smislu imaju uzeti spomenuta evanđeoska svjedočanstva.

II. — Na pitanje: na što nas, kada i koliko puta u životu veže ta zapovijed, odgovaramo: u navedenim dokumentima nije točno utvrđeno ni vrijeme, ni način, ni sadržaj obveze. Prema ustaljenom običaju u životu Crkve i vjernika, katolička je nauka ovo:

1) Od kršćanskih istina i tajni naređeno je kao teška obveza izrično znati i vjerovati: a) Očenaš, b) Vjerovanje apostolsko, c) Božje i crkvene zapovijedi, d) sakramente krst, pokoru i Euharistiju.

Valja međutim reći da: a) vjernici ne moraju ovih istina znati napamet, niti od riječi do riječi, nego u glavnom, bitnom značenju (»quoad substantiam«);

(49) »Fides non censetur cadere sub praeceptum speciale et secundum se«, DB. n. 1166.

b) bio bi ipak znak vrlo slabe vjere, a za dušobrižnika znak vrlo male brige, kad mu vjernici ne bi znali ni Očenaša napamet; c) dekalog valja i vjerovati, ali crkvene zapovijedi ne; d) znati pobuditi u sebi čin vjere, ufanja i ljubavi — u kojemgod obliku — ako i nije nigdje izrično naređeno, praktički je neophodno potrebno; e) ispovjedniku valja težinu grijeha odmjeriti prema stupnju nemarnosti bilo pojedinca, bilo onoga komu je on na brizi; f) u naše se vrijeme ni kod obrazovanih ne smije pretpostaviti sve potrebno vjersko znanje — jer je ono općenito vrlo oskudno — već treba brižno i obzirno k njemu privoditi sve vjernike bez razlike, kako u tako i izvan ispovjedaonice; g) odriješenje se mora uskratiti samo tamo, gdje se ne pokazuje ni dobra volja, da se kako tako naknadi bar ono što je bezuvjetno potrebno.

2) Pod laki se grijeh smatraju vjernici obvezanima poznavati znak sv. križa i Gospin pozdrav, a Očenaš, Vjerovanje, Božje i crkvene zapovijedi naizust.

Otud se ima ocijeniti: a) kolika je u tom pogledu dužnost roditelja, učitelja, dušobrižnika i poglavara uopće prema djeci i osobama povjerenima njihovoj skrbi; b) kolika je njihova dužnost prema sebi samima, da steknu potrebno znanje i sposobnosti; c) kolika je opreznost potrebna kad nastoje postići mjesto i službu s tolikom odgovornošću spojenu.

3) Čin vjere valja probuditi češće u životu (50), napose: a) kad tko dođe do spoznanja objave i prema tome: katol. vjernik na početku svoga duševnoga spoznajnog života, ostali u času upoznanja vjerskih istina, b) kod svakoga novopredložena članka vjere (dogmatska definicija), c) u slučaju pada u krivovjerje (herezu).

Iznimno će još postojati ta dužnost: a) kad treba obaviti djelo koje ne bi imalo vrijednosti bez predhodna čina vjere (primanje sv. sakramenata, sv. mise); b) kod napasti koju obnovom čina vjere treba svladati; c) u napasti na oholost ili zdvojnost obnova vjere u potpunu ovisnost od Stvoritelja, ojačat će pojedinca u borbi (51).

III. — Postoji za sve stroga dužnost priznavati vjeru izvanjskim načinom.

a) Govoreći apostolima o njihovim dužnostima i o udesu što ih čeka, kaže Gospodin: »Kojigod dakle prizna mene pred ljudima,

(50) Odsuđene su tvrdnje: da čovjeku nikada u životu nije naloženo probuditi čin vjere (DB. 1101), da je to dosta jedamput u životu (DB. 1167), da vjerojatno nije obvezatno ni svakih 5 godina (DB. 1156).
(51) Sv. Alfonz, Praxis conf. l. 2, n. 22; Noldin, De praec. II, str. 16 i sl.; Suarez, Tract. de fide, p. 2, disp. 13, sect. 5.

priznat ću i ja njega pred Ocem svojim koji je na nebesima. A kojigod zataji mene pred ljudima, zatajit ću i ja njega pred Ocem svojim koji je na nebesima« (Mt 10, 32—33). Skoro istim riječima navodi tu misao i sv. Luka (12, 8) mijenjajući samo riječi »pred anđelima Božjim«. A sv. Pavao u poslanici Rimljanima piše među inim: »Blizu ti je riječ u ustima tvojima i u srcu tvojem, t. j. riječ vjere koju propovijedamo. Jer ako p r i z n a j e š u s t i m a svojim Gospodina Isusa i vjeruješ u srcu svojemu da ga je Bog uskrisio od mrtvih — spasit ćeš se (Rim 10, 8—10).

b) Ovoj pozitivnoj Božanskoj naredbi predhodi dužnost osnovana na prirodi ljudskoj; ona je proizašla iz Božje ruke, pa u čitavom svom bivstvovanju i nema druge svrhe, nego da u svemu svom (nutarnjem i izvanjskom) djelovanju slavi Boga, Njemu služi i tako konačno k Njemu dođe. Odraz te dužnosti oblikovala je Crkva u svom Zakoniku (52).

Kada i kako nas veže ova Božanska zapovijed? Odgovaramo:

I) **Pozitivno** smo dužni izvanjskim načinom priznavati vjeru uvijek:

1) kad bi šutnja u smislu crkvenog kanona značila: a) zatajivanje vjere, b) prijezir, c) uvredu Bogu, d) sablazan.

Ne počinja grijeha pod a) i b) tko svoje vjere ne priznaje komugod (tko ga pita), nego samo onda kad ga s l u ž b e n o za to pitaju; a i to samo onda kad se ne radi o nepravednom proganjanju vjernika. Isto tako ne griješi u smislu oznake pod c) i d) tko šuti onda, kad vidi da njegovo protivljenje ili ukor ne bi imali baš nikakova uspjeha. Uvijek treba razborito ocijeniti prilike u kojima se događaj zbiva i prema tomu postupati.

2) kad je tko na priznavanje vezan posebnim okolnostima (zvanje, služba) što ih nabraja kanon 1406 C. Z. (biskupi, župnici, profesori, ispovjednici i dr.)

3) kad tko stupa u Crkvu ili kad se nakon istupa u nju vraća. Čin mora biti javan (barem pred dva svjedoka), ali ne mora biti svečan, niti javno razglašen.

T. zv. »potajni vjernici« (na Balkanu »Laramani«) mogu se, ako zato ima opravdana razloga, skrivati neko vrijeme; u interesu je Crkve međutim da se to trajno ne dozvoljava. — Na smrtnom času može svećenik primiti i onoga koji nikako ne će da se za njegovo obraćenje znade, barem pred dva svjedoka (53).

(52) »Fideles Christi fidem aperte profiteri tenentur quoties eorum silentium tergiversatio aut ratio agendi secum ferrent implicitam fidei negationem, contemptum religionis, iniuriam Dei vel scandalum proximi«, kan. 1325 § 1.

4) kad se radi o pomaganju m i s i j a, leži ta dužnost ne na pojedincu, nego na čitavoj Crkvi (54). Od vjernika se, osim molitve, traži općenito i materijalna pomoć prema njihovim mogućnostima. Pojedinac zadovoljava i redovnom milostinjom na koju ga inače veže zapovijed ljubavi.

II) **Negativno.** Zapovijed o priznavanju vjere u negativnom smislu glasi: N i k a d a n i j e s l o b o d n o z a t a j i t i v j e r e n i u s e b i, n i i z v a n s e b e. To vrijedi za svakoga i pojedinoga, uvijek i svagda.

u s e b i: znači zgriješiti protiv vjere mišlju, t. j. ne pristati u duši uz koji članak vjere;

i z v a n s e b e: zgriješiti riječju, djelom ili propustom. To se može dogoditi: a) i z r a v n o (directe), kad je riječ, djelo ili propust izveden s namjerom (znatice i hotice), da povrijedi vjeru; b) n e i z r a v n o (implicite), ali bez takove namjere; c) p r i k r i v e n o (dissimulate), kad se ni po riječi ni po djelu ništa ne može zaključiti, ni za ni protiv; d) s r a m e ž l j i v o (erubescendo), kad tko doduše izvršuje čin, ali stidljivo i sa strahom; e) s t v a r n o (serio) kad se misao i namjera prikriva (slaže) s djelom — ili n a o k o (ficte), kad se jedno misli, a drugo govori ili čini.

Svatko bi u n u t r a š n j i m č i n o m zataje (pristankom u svojoj duši), pa izveo ga u kojemgod obliku, najteže povrijedio Božje veličanstvo, jer bi njegov sud uvijek bio posvema kriv i neispravan, za Boga dakle nepravedan i uvredljiv; v a n j s k i bi čin, ako je iskren, bio osim uvrede za Boga, sablazan za bližnjega; ako li je pak neiskren, bio bi laž koju Bog uvijek mrzi. — Prema tome griješe protiv vjere:

a) r i j e č i m a: koji taje svoju vjeru (ozbiljno ili naoko) bez dostatna i opravdana razloga;

b) d j e l i m a: koji vrše čine što po sebi ili zbog okolnosti vrijeđaju vjeru (žrtve, pokloni, posjeti u hramovima idola, novčani otkupi (»libellatici«)

(53) L e h m k u h l, Casus consc. I, n. 182.

(54) kan. 1350 § 1. C. Z.; A e r t n y s-D a m e n, n. dj. I. sv. str. 240.

c) z n a k o v i m a: koji upotrebljuju znakove što po sebi ili po ustaljenom običaju znače povredu prave vjere (masonski, komunistički, heretički znakovi, odijela protukatoličkih društava (YMCA i sl.)

d) š u t n j o m: koji šute u prilici, gdje šutnja znači zatajivanje vjere.

Za vjernike laike će se često naći isprika, da šute gdje bi trebalo vjeru braniti; možda bi njihovim nespremnim zahvatom mogao položaj postati još gori. Ali za svećenika će danas redovno postojati dužnost da istupi, obzirno i uljudno ne samo kad se radi o obrani vjere, nego i o obrani svećeničkog staleža (55). Može se općenito reći: kadgod se razložno može pred savješću opravdati koji postupak u ovoj stvari, slobodno ga je izvesti; Crkva pak ne traži da njezine zapovijedi vršimo uz t e š k u osobnu neugodnost. Tako je i za vrijeme vjerskih progona slobodno pobjeći po riječi Kristovoj (Mt 10, 23); čak su to i dužni učiniti oni kojima prijeti opasnost po vjeru (otpad) ili koji su radi općega dobra potrebni; ali dušobrižnici će prije dobro promisliti smiju li pobjeći, jer bi otud mogla nastati pogibao za duhovni život vjernika (56).

Za praksu: a) Uobičajena se molitva prije i poslije jela može mirne duše izostaviti, ako komu otud prijeti velika neugodnost. Takova molitva nije nigdje naređena, a osim toga ona još ne znači zatajenje vjere. Ne prijeti li nikakva neugodnost ili postoji li neugodnost, ali bez osobitih posljedica — valja molitvu obaviti. Čak je to u ovoj posljednoj okolnosti bolje učiniti s obzirom na okolinu, kod koje mora vjera u cijeni porasti, kakavgod sud bio o osobi koja čin obavlja. S vjerskim propisima skladno ponašanje t. zv. »boljih ljudi«, ima osobit upliv na ostale. b) Otkriti glavu prolazeći pokraj Crkve ili križa, pokleknuti kod javnog nošenja presv. Euharistije — jednako nije naređeno. Ipak je bolje obavljati te čine, nego ih propuštati.

POGLAVLJE III.: GRIJESI PROTIV VJERE

Nema većega zla za duhovni život nego što su grijesi protiv vjere. Uništavati ili slabiti vjeru znači polagano zatrti sav duhovni život pojedinca. Gdje nestaje vjere, nastaje plodno tlo za materijalizam u svakom obliku. Što odatle slijedi za obitelj i društvo uopće, za narod i za državnu cjelinu, pokazuje prošlost a i sadašnjost. Bez o s n o v e duhovnog života — a to je vjera u Boga — ne može biti nikakova pravog duhovnog života. A društvo bez duhovnog života ide svojoj stalnoj smrti u moralnom i nacionalnom pogledu. — Važno je stoga

(55) Vidi bilješku: Javno vrijeđanje svećenika, BS 1941, str. 68.
(56) V e r m e e r s c h, Theol. mor. t. II, n. 23; A e r t n y s-D a m e n, Theol. mor. n. 314; tom. I.

odmah uočiti veličinu grijehâ protiv vjere i čuvati od njih sebe i svoju okolinu.

Protiv vjere griješi onaj koji: 1) p r o p u s t i (omissione) potreban ili naređen čin, 2) p o č i n i (commissione) djelo protivno nalogu ili zapovijedi.

Na prvi se način ogriješuje svaki koji: a) n e i z v r š u j e nutarnjeg ili vanjskoga čina vjere onda, kad je to postalo potrebno ili naređeno; b) svojevoljno se dosta n e b r i n e da upozna potrebne vjerske istine.

Na drugi se način ogriješuje svaki onaj koji: a) p r e t j e r u j e u vjeri (per excessum), kad nekritički prihvaća i pribraja k Božanskoj vjeri ono što k njoj ne spada (n. pr. kakovugod tuđu ili svoju sanjariju uzima kao natprirodnu objavu) (57); b) n e v j e r u j e d o s t a (per defectum), kad vjere potpuno ne pozna ili je ne priznaje onako kako treba.

To se pomanjkanje ili zakidanje vjerskoga zaklada zbiva ili u duši pojedinca (interne) ili u njegovom izvanjskom djelovanju (externe), i to: a) i z r a v n o činima koji ruše vjeru, b) n e i z r a v n o činima koji je ugrožavaju i dovode u opasnost. Među izravne takove čine brojimo: nevjeru, u određenim okolnostima zvanu krivovjerje (hereza) ili odmetništvo (apostazija), hulu (blasfemija). Među neizravne čine: sumnju i kritiku o vjeri, vjersko miješanje s nevjernicima i krivovjercima, pristajanje uz moderni »duh vremena«.

§ 1. NEVJERA, KRIVOVJERJE, ODMENIŠTVO, HULENJE

1) **Nevjera** je, općenito rečeno, stanje čovjeka koji nema vjere. U n e g a t i v n o m smislu znači: pomanjkanje vjere bez vlastita voljna sudjelovanja (infidelitas negativa), s razloga što nosilac nije vjere nikada ili je nije dostatno upoznao. Takova nevjera kao čista negacija, nije grijeh nego je, kako sv. Toma veli (58), više kazna kao posljedica istočnog grijeha. U p o z i t i v n o m smislu znači: pomanjkanje vjere uzrokovano vlastitim voljnim činom (infidelitas positiva). Ta vlastita krivnja može uslijediti: a) radi nemarnosti zbog koje čovjek ne dolazi do potrebna znanja o vjeri (infidelitas privativa);

(57) »Predragi, ne vjerujte svakom duhu, nego ih ispitujte, da li su od Boga, jer se mnogo lažnih proroka pojavilo u svijetu« (1 Iv 4, 1); Fr. T i l l m a n n, n. dj. str. 106.
(58) S. theol. II-II, q. 10, a. 1; DB. n. 1098; S u a r e z, Tr. de fide, p. 2, disp. 16, sect. 1.

b) radi svijesna nepristajanja na spoznate objavljene vjerske istine (infidelitas [positiva] formalis). Prema tome:

Nevjera je grješan čin kojim netko promišljeno uskraćuje svoj pristanak bilo kojoj vjerskoj istini što mu je dostatno bila predložena.

Otud izvodi sv. Toma: a) da je nevjera grijeh razuma; u njemu je ona kao u bližem nosiocu, jer je odbijanje pristanka čin razuma; u volji je pak (»sicut in primo motivo«) zato, jer od nje dolazi poticaj: volja nalaže svaki čin;

b) da je jedan od najvećih grijeha, jer najviše odalečuje čovjeka od Boga. »Manifestum est quod peccatum infidelitatis est maius omnibus peccatis quae contingunt in perversitate morum« (art. 3.). Kazna je za nevjeru vječna propast: »Tko ne uzvjeruje bit će odsuđen« (Mk 16, 16)

c) da nevjernici ne mogu doduše tvoriti zaslužnih, ali mogu činiti prirodno dobra djela; ne griješe dakle svakim svojim činom (art. 4).

Bilješka. Ako se pomanjkanje vjere u svakom nekrštenom čovjeku bez obzira na uzrok toga stanja, nazove nevjera u pravom smislu (proprie dicta), onda je razdioba grijeha nevjere ovakova:

a) negativna: tko nikada ništa nije čuo o vjeri — nema grijeha,

b) privativna: tko je zanemario steći potrebno poznavanje vjerskih istina ili ih sačuvati od pogibelji — teški grijeh propustom,

c) pozitivna: tko svijesno odbija pristanak vjerskim istinama — teški grijeh činom (59).

Vrste se nevjere mogu razlikovati:

a) s obzirom na mogućnost zablude; tako je njihov broj neodređen. Uvijek će ljudi iznalaziti nove stramputice i u vjerskim pitanjima padati u nove intelektualne pogreške; b) s obzirom na način kako se ljudi protive vjeri, sv. Toma navodi (60) tri vrste, međusobno moralno različne:

1) poganstvo — kao zabluda ne priznaje potrebu otkupljenja. To je oporba sa strane takovih koji još ne primiše vjere, a svijesni su suprotnosti svoga stanovišta. Amo se imaju pribrojiti svi stari

(59) Noldin, De praec. str. 27; Prümmer, Manuale str. 360.
(60) S. theol. II-II, q. 10, a. 5, 6, 8; Suarez, n. dj. disp. 16, sect. 4, n. 7.

i moderni protivnici kršćanske katoličke vjere: ateizam, deizam, islam, panteizam i dr.;

2) židovstvo — kao zabluda još čeka Otkupitelja. Njihov je grijeh teži od grijeha poganske nevjere, jer izvrću pozitivnu Božju objavu;

3) krivovjerja (hereze) — kao zablude djelomično ne prihvaćaju ili krivo tumače već objavljene vjerske istine. Njihov je grijeh nevjere još veći, jer je njihovo poznavanje vjere subjektivno i objektivno potpunije.

Bilješka. Nekrštene nevjernike nije slobodno na nikakav način nagoniti na vjeru, jer je vjera čin slobodne volje; može se pak od njih tražiti, veli sv. Toma, pa i silom, da ne vrijeđaju kršćanstva niti priječe njegova širenja. — Krštene nevjernike (krivovjerce i odmetnike) je slobodno prisiliti, da se vrate u Crkvu, jer joj po sv. krštenju pripadaju (»tales sunt etiam corporaliter compellendi ut impleant quod promiserunt et teneant quod semel susceperunt« (art. 8). — Ovo je mišljenje bilo u skladu s nazorima pravnika onoga, pa i kasnijega vremena (61). Danas je nazor o prisilnom vraćanju u Crkvu zastario; ona ga sama nigdje više ne primjenjuje; a da ga nije u prijašnjim stoljećima makar i neizravno primjenjivala, riješila bi se mnoge neugodne stranice iz svoje povijesti.

II) **Krivovjerje** (hereza) od grčke riječi αἵρεσις = izbor, odabiranje) se naziva: zabluda onih kršćana koji hotimično i uporno niječu koju katoličku vjersku istinu. Prema tome je krivovjernik: tko u stvarima vjere kao član ne slijedi Crkve, nego ide svojim putem, prihvaća što sâm hoće, a zabacuje što mu se ne sviđa. Postavlja dakle svoje vlastito pravilo vjere. Krivovjerje je vrst nevjere (62) s tom razlikom da: a) nevjernik može biti svaki čovjek, a krivovjernik samo kršćanin; b) nevjera se odnosi na objavljene istine, a krivovjerje na istine objavljene i od Crkve za vjerovanje predložene. Kažemo da je:

zabluda: razumski zaključak (sud), unutrašnji, svijestan i voljan čin,

kršćana: takovih koji se ne odriču kršćanskog imena niti kršćanske vjere uopće, nego samo djelomično,

niječu: pozitivno odriču svoj pristanak, a ne prikrivaju ga samo riječima ili djelima, niti se možda samo suzdržavaju od vanjskog izričaja,

(61) Conc. Trident. sess. VII, c. 14.
(62) S. theol. II-II, q. 11, a. 1; K. Agjić, n. dj. I, str. 226.

hotimično: čin volje koji pretpostavlja znanje, da je u pitanju autoritet Boga i Crkve; neznanje da se o tom radi, pa makar bilo i skrivljeno, ne čini čovjeka krivovjernikom (čak ni materijalnim),
uporno: ne znači tvrdokorno, nego znatice i hotice t. j. svijesno i promišljeno, bilo s kakovagod razloga (oholost, nemarnost, lakoumnost i sl.); neznanje da se radi o predloženom članku vjere — makar i skrivljeno bilo — čini čovjeka samo materijalnim krivovjercem,
katoličku vjersku istinu: objavljenu, a ne samo u vezi s objavljenom i od Crkve svima predloženu za vjerovanje.
Nije dakle krivovjernik tko niječe: a) bogoslovski izvod, b) odsuđenu (zabačenu) tvrdnju, ako nije odsuđena kao krivovjerna, c) tvrdnju objavljenu ali od Crkve još ne predloženu. Takovi su u zabludi, ali nisu formalni krivovjerci. Materijalno njihovo krivovjerje ne smeta, da na času smrti mogu primiti odrješenje (63).

Krivovjerje valja razlikovati u:

a) formalno i materijalno: kod prvoga je zabluda u vjeri (sud) skopčana s voljnim pristankom i uporna (svijesna); kod drugoga zabluda nije dragovoljna ili barem nije uporna;

b) unutrašnje i vanjsko: kad ostaje samo u duši ili se pokazuje izvana riječju, činom ili propustom čina;

c) javno i privatno: vanjsko je krivovjerje tajno (privatno) ako za nj ne zna nitko ili tek koji taj čovjek; javno je ako za nj znade više ljudi tako, da se više ne da tajiti. Svojevoljno je krivovjerje grijeh, pa makar bilo i unutrašnje; ali crkvenu kaznu navlači samo izvanjsko, pa makar bilo i tajno (privatno).

Za grijeh nevjere smo utvrdili da je jedan od najvećih grijeha; za krivovjerje valja reći:
a) Formalno je krivovjerje uvijek teški grijeh; najveći iza mržnje na Boga, jer znači formalni prezir Božjeg ugleda (mudrosti i istinitosti). Ne dopušta smanjenja materije.

b) Materijalno krivovjerje nije nikakav grijeh, doklegod se u nosioca ne porodi sumnja o ispravnosti vjere. Čim se ona rodi nastaje dužnost tražiti istinu; veća ili manja nemarnost u izvršenju te dužnosti bit će teži ili lakši grijeh, ali ne će biti grijeh krivovjerja.

Bilješka. Sv. Toma A. izrično veli, da se na krivovjerce mogu primijeniti i tjelesne kazne, ne isključivši ni smrtne. Isporeduje ih s krivotvoriteljima novca pa kaže: »Unde si falsarii pecuniae vel alii malefactores statim per saeculares principes iuste morti traduntur, multo magis haeretici statim ex eo quod de haeresi convincuntur, possunt non solum excommunicari, sed et iuste occidi« (64).
Dakako, smrtna kazna napose njezino izvršenje ne spada na Crkvu nego na državu. Tako se nekada i postupalo; ako se neki povjesni događaji možda mogu i pravno i moralno opravdavati (Giordano Bruno, Hus i dr.) oni su ugledu Crkve svakako mnogo naškodili. Davno već nitko ni ne pomišlja na takove kazne krivovjernika. Protiv njih se Crkva danas bori samo sredstvima koja su isključivo njoj na raspolaganje. Po crkvenim su zakonima za formalne krivovjernike predviđene ove kazne: izopćenje, lišenje časti, službe i dohodaka, gubitak časnih prava, svrgnuće (degradacija) (65), iregularnost (66), uskrata crkvenog pogreba (67).

(63) S. Off. 2. VII. 1898; kan. 731, § 2 zabranjuje to izvan časa smrti.

III) **Otpadništvo** (apostazija, odmetništvo) (od grčke riječi ἀπὸ-ἵσταμαι = odmetnuti se) znači potpuno odmetnuće krštene osobe od vjere. Djelomično odmetnuće t. j. odricanje kojega članka vjere ili objavljene istine, nije otpadništvo nego krivovjerje. Istina, tko zaniječe jednu objavljenu istinu, zanijekao je Božji i crkveni ugled, te bi dosljedno morao prezreti i sve ostale vjerske istine, jer se i one oslanjaju samo na taj ugled. No kako kod ljudi redovno nema dosljednosti, te oni jedno vjeruju a drugo zabacuju u svojoj nedosljednosti, pravo ćemo nazvati odmetnikom samo onoga: koji jednom posjedovanu vjeru potpuno odbaci.

Razlikujemo otpadništvo: a) od sv. reda (ab ordine): kad klerik protupravno prijeđe u laički stalež; b) od redovništva (a religione): kad redovnik na svoju ruku odbaci i prekrši svoj redovnički zavjet; c) od posluha (ab oboedientia): kad se tko potpuno odmetne od zakona i propisa Božjih i Crkvenih; d) od vjere (a fide): kad tko potpuno odbaci vjeru koju je prije priznavao. U smislu kan. 1325. § 2. samo ovo je apostazija u strogom značenju toga pojma.

Praktičnih je otpadnika uvijek bilo u Crkvi; danas ih imamo mnogo više nego u prijašnja vremena. Ali danas imamo i formalnih odmetnika daleko više nego prije. Najviše je tomu pridonijelo: a) krivo poimanje i poznavanje znanosti modernog vremena, b) suvremeni materijalizam i c) općenito podcjenjivanje duhovnih vrijednosti.

(64) S. theol. II-II, q. 11, a. 3; Suarez, n. dj. p. 2, disp. 20, sect. 3, n. 18 i sl.
(65) kan. 167, § 1; 2314, § 1 C. Z.; Aertnys-Damen, n. dj. sv. I, str. 246.
(66) kan. 984, n. 5; 985 C. Z.
(67) kan. 1240, § 1 C. Z.

IV) **Hulenje** (hulu, blasfemiju) spominje sv. Toma ovdje (68) kao grijeh protiv vjere u Boga. Ukoliko je ona u suprotnosti s naređenim javnim priznavanjem vjere, nije samo grijeh protiv štovanja Boga (contra religionem), nego i protiv vjere (contra fidem). Ali kako ona prvenstveno nije unutrašnji čin (sud), nego izvanjski čin, (izgovorena riječ, učinjeni znak, djelo: »locutio contumeliosa in Deum«), spada u prvu Božju zapovijed, gdje je govor o vanjskom čašćenju Božjega imena. Jedino s obzirom na spomenutu zapovijed o javnom priznavanju vjere, valja je i ovdje spomenuti. Potanje ćemo o njoj govoriti kad bude riječ o grijesima protiv štovanja Boga.

§ 2. OPASNOSTI ZA VJERU

Katolici vjernici dolaze često u životu u prilike po njihovu vjeru opasne.

Osim unutrašnjih opasnosti za vjeru, što ih svaki čovjek nosi u sebi samome (oholost, posebna odanost kojoj mani, osobito nečistoći), katolički se vjernici u životu često nalaze u opasnim izvanjskim prilikama. Opasnost za vjeru postoji radi neposredna utjecaja izvana na duševne moći čovjekove u negativnom smjeru; bliza je mogućnost zgriješiti protiv vjere, jer se mnogi u tom položaju ne će ili ne zna oteti uplivu što ga izvode okolina i događaji. Zapasti i nalaziti se u opasnosti za vjeru, nije samo po sebi još nikakav grijeh, ukoliko tko do toga položaja nije došao vlastitom svojom krivnjom. Tek zbog mogućnosti da čovjek izgubi najdragocjeniji zalog svoga spasa, treba mu se čuvati i svih izvanjskih opasnosti. Najčešće su: vjersko miješanje (općenje) s nevjernicima i krivovjercima, sumnja o vjeri i kritika u vjerskim stvarima te vjeri neprijateljski moderni duh vremena.

I) VJERSKI DODIR, MIJEŠANJE (SAOBRAĆAJ) S NEVJERNICIMA I KRIVOVJERCIMA.

Razlikujemo dodir ili miješanje: a) u građanskim i b) u crkvenim poslovima (communicatio civilis — religiosa). Prvi zahvaća u običan, redovan ljudski život (promet, trgovina, razgovor, sud i sl.); drugi se tiče samo stvari, što se odnose na Boga i Crkvu, štovanje Boga uopće.

Dodir se ili općenje u vjerskim stvarima naziva: a) aktivnim, kad katolici sudjeluju kod bogoštovnih čina nevjernika ili krivovjernika; b) pasivnim, kad nekatolici sudjeluju kod katoličkih svetih obreda.

(68) S. theol. II-II, q. 13, a. 1.

Aktivno sudjelovanje može biti: a) formalno, kad se zbiva uz trijezno i namjerno odobravanje njihova naučavanja; b) materijalno, kad je tko tjelesno kod njihovih obreda prisutan, ali bez unutrašnjeg sudjelovanja; c) javno, kad njihova priredba ili obred ima služben značaj (n. pr. u. hramu); d) privatno, kad se pojedinci nađu zajedno pri činu, koji je posve posebničkog značaja.

Za katoličke vjernike vrijede u tim slučajevima ova pravila:

1) Građanski dodir s nevjernicima i krivovjercima nije crkveno zabranjen. Tu su danas uključeni i Židovi. Za općenje s njima je u staro doba postojala crkvena zabrana, a danas postoji u nekim državama građanska zabrana, koja ih isključuje iz redova činovništva, vojske, trgovine i sl. a zabranjuje djelomično službu u njihovim domovima i njihovu ženidbu s inorasnim pripadnicima (69).

2) Djelatni (aktivni) je vjerski dodir: a) s nevjernicima po sebi zabranjen. Osim što pokazuje neko izvanjsko odobravanje njihova krivovjerstva, nosi uvijek sa sobom opasnost, da oslabi vlastitu vjeru. Na to se spotiče već sv. Pavao kad kaže: Quae pars fideli cum infideli? (2 Kor 6, 15); b) s krivovjercima pak:

formalni — nije nikada dozvoljen; značio bi pravu izdaju svoje vjere i priznanje krivovjerja, bio izvršen s namjerom (izričito), bilo činom gdje se namjera i odobravanje od čina ne dadu odijeliti: kumovati (kan. 1258, § 1), primiti pričest iz ruku krivovjerničkog službenika, sklopiti brak pred njim (kan. 1063, § 1);

materijalni javni — po sebi je zabranjen pod teški grijeh. Značio bi naime a) odobrenje krivovjerja; b) pobudio bi sablazan kod kod vjernika i kod nevjernika: prvi bi se mogli u svojoj vjeri pokolebati, a drugi u zabludi ojačati; c) izravno nosi sobom opasnost za vjeru;

materijalni privatni (tajni) — nije zabranjen, ako se radi o stvari u sebi dobroj, a nema kod toga sablazni, kao kad katolik i grčko-istočnjak zajedno mole Očenaš.

(69) Zakonska odredba o zaštiti arijske krvi i časti hrvatskog naroda od 30. IV. 1941. br. XLIV-67-Z. p. 1941, utvrđuje postupak za Nezavisnu Državu Hrvatsku.

3) Vjerski pasivni dodir bilo s nevjernicima, bilo s krivovjercima: a) po sebi nije dozvoljen s razloga: 1) što svako zajedništvo odaje neko istovjetovanje u načelnom pogledu, pa bi se moglo smatrati kao da između katolika i nekatolika nema u vjeri nikakove razlike ili barem da nema velike razlike; 2) što su krivovjerci pod kaznu lišeni sudjelovanja u našim obredima (kan. 2259); b) iz dostatna (teška) razloga se može trpjeti t. zv. materijalno prisustvovanje kod pokopa, vjenčanja i sl. i to kao čin građanske dužnosti (70).

Međutim kako je pasivni dodir krivovjeraca s katolicima, osobito u crkvama kod bogoštovnih čina, najbolja prilika da oni upoznaju pravu Kristovu vjeru, da je zavole i k njoj se obrate, postupak se Crkve s krivovjercima i njihovo pripuštanje ravna i tom mišlju. Valja ipak točno razlikovati što se i dokle se smije popustiti, a da ne nastane povreda za vjeru, ni šteta za Crkvu.

Zato općenito vrijedi ovaj crkveni propis: »Svaki izopćenik gubi pravo prisustvovati Božanskoj službi, ali ne navješćivanju Božje riječi. Ako trpljeni (toleratus) pasivno prisustvuje, ne treba ga izagnati; ako prisustvuje izbjegavani (vitandus), valja ga izagnati ili prekinuti službu ako ga nije moguće izagnati; od aktivna prisustvovanja t. j. bilo kakova sudjelovanja kod obavljanja sv. službe, valja odstraniti ne samo izopćenoga kao izbjegavanog, nego svakoga nakon deklaratorne ili kondemnatorne odsude ili inače javno izopćenoga« (71).

Postoji zatim cio niz odredaba prema kojima krivovjerci ne mogu:
1) biti katolicima krsni kumovi (72) ni vjenčani kumovi (svjedoci) osim u nuždi (73);
2) sudjelovati i pjevati u koru, primati poljubac mira, blagoslovljeni pepeo, svijeće, palme i sl. (74);
3) postati članovima pobožnih društava i bratstava (75);
4) aktivno sudjelovati kao pjevači (76) ili nosioci svijeća kod liturg. obreda (77). Mogu se pripustiti raskolnici (šizmatici, dekret spominje djevojke u župskoj crkvi), kad je to teško zapriječiti (78). Svirati na orguljama mogu, kad je svaka pogibao za vjeru isključena (79);
5) primati sakramentale a pogotovo sakramente (80), te biti crkveno pokopani (81).

(70) kan. 1258, § 2 C. Z.
(71) kan. 2259 C. Z.
(72) kan. 765, § 2 C. Z.; S. Off. 2. 8. 1900.
(73) S. Off. 19. 8. 1891.
(74) S. Off. 22. 8. 1859.
(75) kan. 693 C. Z.
(76) S. Off. 1. 5. 1889.
(77) S. Off. 20. 11. 1850.

Radi važnosti predmeta ističemo ovdje kako se katolicima valja ponijeti u nekim pojedinim slučajevima. Prema tome će svatko u danoj prilici moći opredijeliti svoj postupak.

I. S obzirom na sv. Sakramente:

a) krštenja: niti sâm niti po zastupniku ne može katolik biti kum djetetu koga krsti krivovjerac službenik. Može biti svjedok (testis) ili počasni kum kao građanska osoba (82). Isto tako ne smiju katolici dozvoliti da im nekatolički službenik krsti djecu; ako pak toga ne mogu spriječiti bez teških posljedica, neka se drže pasivno.

b) Euharistije: nije slobodno katoličkom svećeniku sv. misu služiti u crkvama nekatolika (83) osim u prijekoj nuždi (84); ovo ne vrijedi za crkvu sv. Groba u Jeruzalemu. — Nije slobodno presv. Euharistiju primati iz ruku nekatoličkog službenika, osim na smrtnom času. Kad bolesnik nekatolik traži svoga dušobrižnika, bolnički pomoćnik ili pomoćnica se imaju držati pasivno (85): na opetovano traženje mogu ga obavijestiti ne samo preko drugoga nego i sami, jer je obavijest (dojava) u sebi indiferentan čin, koga nitko nije dužan izostaviti uz neku osobnu neugodnost. — U Engleskoj je napose dozvoljeno kod blagoslova s presv. Sakramentom i poslije svečane mise javno moliti za kralja krivovjerca (86). Tako je i u bivšoj Jugoslaviji bilo dozvoljeno javno moliti za kralja.

c) ženidbe: sklopiti brak pred nekatoličkim dušobrižnikom skopčano je s izopćenjem pridržanim biskupu (87). Prisustvovati ženidbi nekatolika kao građanska osoba radi iskazivanja počasti i sl., slobodno je (88). Isto tako vršiti ulogu djevera ili djeveruše i sl., da prisustvovanje svadbenoj gozbi i ne spominjemo.

(78) S. Off. 24. 1. 1906.
(79) S. Off. 23. 2. 1820.
(80) kan. 1149 C. Z.
(81) kan. 1240, § 1 C. Z.
(82) S. Off. 10. 4. 1770.
(83) S. Off. 10. 5. 1753.
(84) S. Off. 5. 7. 1889.
(85) S. Off. 14. 12. 1898.
(86) Reskript od 23. 2. 1820.
(87) kan. 2319 C. Z.
(88) S. Off. 14. 1. 1874; kan. 1258, § 2 C. Z.

II. S obzirom na hramove, obrede, zavode i sl.:

a) slobodno je katoliku posjećivati hramove nekatolika kad se ondje ne vrši obred, radi umjetničkih predmeta u njima ili radi glazbe (89); s razmjerno dostatna razloga slobodno ih je pohađati i za vrijeme obreda, čak i govore slušati ako nema opasnosti za vjeru; ta opasnost međutim redovno danas postoji kod većine ljudi, zato je treba posve izbjegavati; tek tamo gdje se ne može izbjeći ili poradi odredbe građanske vlasti (dvorkinje, vojnici) može se trpjeti (90). Nikada pak nije dozvoljeno za vrijeme obreda u njima ikako djelatno sudjelovati (pjevati, svirati i sl.), niti se pokoriti vlasti, ako izda nalog s otvorenom namjerom da pogrdi katoličku vjeru (91)

b) pohađati nekatoličke zavode (škole, akademije i sl.) nije zabranjeno po sebi, nego poradi opasnosti koju ono sobom nosi. Zato ga može opravdati samo težak razlog. Učiti u takovim školama strani jezik, nije još opravdan razlog pohađanja, osim u slučaju gdje je potpuno isključena svaka opasnost po vjeru djece. Pohađati priredbe (javne i privatne) u svrhu iskazivanja domovinskih osjećaja, skopčanih s čašćenjem osoba, kipova i sl. (u Japanu (92), Mandžukuo, Kini) (93) slobodno je, jer danas te priredbe nemaju prvotna praznovjerna značaja, nego su izraz vjernosti i odanosti domovini, te dobrohotnosti prema sugrađanima.

c) pohađati groblja i sudjelovati kod sprovoda nekatolika, slobodno je iz dužnih građanskih obzira kao čisto materijalno sudjelovanje (94). Formalno sudjelovanje kod spaljivanja tjelesa (krematorij) nije slobodno (95), materijalno da; sprovodu slobodnih zidara (masona) gdje se napadno ističe njihova pripadnost toj sekti i veličanje, nije slobodno prisustvovati. Katoličkom svećeniku nije slobodno obaviti ukopa tamo gdje nekatolici nemaju svoga dušobrižnika, niti je dozvoljeno u katoličkim crkvama dati zvoniti na mrtvaca nekatolika (96).

d) voditi s nekatolicima javne rasprave o vjerskim pitanjima, zabranjeno je kako laicima tako svećenicima, bez izrične dozvole sv. Stolice ili u naglom slučaju dozvole biskupa ordinarija (97).

Prema smislu toga crkvenoga propisa ne idu ni posebničke (privatne) takove rasprave u hatar vjere i Crkve, zato ih redovno treba izbjegavati.

(89) S. Off. 13. 1. 1818.
(90) 4 Reg 5, 18 i sl.
(91) S. Off. 26. 4. 1894.
(92) S. C. de prop. fide 26. 5. 1936.
(93) S. C. de prop. fide 28. 5. 1935.
(94) S. Off. 3. 1. 1818.
(95) S. Off. 27. 7. 1892.
(96) S. Off. 26. 1. 1886. Takav je običaj prije postojao n. pr. u đakovačkoj biskupiji, a na mjestima je postojao sve do nedavna sa znanjem i privolom nadležne crkvene vlasti. Razlog: za tadanje prilike se nije smatralo prikladnim ukinuti stari običaj.
(97) kan. 1325, § 3 C. Z.

II) VJERSKA SUMNJA I KRITIKA.

Vjerske sumnje u životu pojedinca katolika ne samo da nisu isključene, nego su, štoviše, u moderno vrijeme općenito vrlo česte. To dolazi s jedne strane otuda što u predmetu vjere nema neposredne očevidnosti, a s druge strane što se u moderno doba na svakom koraku dižu neopravdani prigovori protiv vjere. Pod uplivom prigovora koji rijetko dolaze dobronamjerno, nego obično s izvjesnim prizvukom omalovažavanja, prijezira, i podcjenjivanja, uvriježio se običaj podvrgavati kritici pojedine članke vjere, manje javno, a više privatno. I javni su i privatni prigovori redovno dokaz ili posvemašnjega nepoznavanja kršćanske vjere uopće, ili nespremna i potom površna poznavanja i poimanja koje te kršćanske istine. I sumnja i kritika odvode mnogoga katolika od vjere, te ga bacaju u naručaj indiferentizma pa čak i nevjere; mnogoga pak nekatolika sprječavaju na putu k spoznanju istine i na povratku u luku spasa. Zato opasnostima što vjernicima prijete s ove strane, treba danas posvetiti mnogo veću pažnju nego u prijašnja vremena.

1. — **Sumnja** kao određeni stav razuma prema istini, stoji: u zadržavanju suda (suspensio iudicii) između dva protuslovna gledišta. Obično se naziva negativnom sumnja, kad razum nema razloga ni za jedno ni za drugo stanovište, niti da se više prikloni jednom nego drugom. Ako su stvarni razlozi za jednu i drugu stranu jednaki, naziva se sumnja pozitivnom. Bitno je dakle u slučaju stroge sumnje (dubium strictum) da ne postoji nikakav sud; kako pak vjera stoji u čvrstom prihvaćanju istine t. j. u sudu da je nešto istinito, sumnjač ne vjeruje jer nema suda. Ne samo da nema čvrsta suda, nego nema nikakova, jer ga ne oblikuje, nego ga zadržava.

Iz činjenice utvrđene na vatikan. saboru (de fide) da »oni što prihvatiše vjeru pod učiteljstvom Crkve nikada ne mogu imati ikakova opravdana razloga da mijenjaju ili sumnjaju o vjeri« (98) slijedi da:

a) Vjerniku katoliku nije nikada slobodno sumnjati o svojoj vjeri.

Razlog: Osnovica vjere jest Božji ugled. Razlozi izneseni za stanovište vjeri protivno, ne mogu nikada ni u čemu uzdrmati Božjega

(98) DB. n. 1794 i n. 1815; kan. 1325, § 2 C. Z.

ugleda. Nikada dakle ne može katolik vjernik slobodno sumnjati o svojoj vjeri. Ne mogu ga uzdrmati *ni pozitivno*: kad bi sudio (držao) da su razlozi protiv vjere jednako jaki kao oni za vjeru, formalno bi vrijeđao Boga, izjednačivši ga sa svojim ili ljudskim ugledom. Ni u čemu se ne bi razlikovao od krivovjerca koji to isto čini; *ni negativno*: ugled Božji t. j. sveznanje i apsolutna istinitost Njegova takovi su razlozi pristanka, da drugih većih i jačih ne može vjernik ni zamisliti. Teško bi dakle Boga uvrijedio ako bi te razloge pristanka smatrao lakima i nedostatnima.

Negativnom sumnjom nazivaju neki neodlučnost u opredjeljivanju prigodom *napasti* u vjeri i kod javljanja *vjerskih poteškoća*. Ustezanje ili uzdržanje od suda vele, ne potječe od uvjerenja da su razlozi za oprečna stanovišta slabi ili nikakovi, nego od neznanja, neupućenosti, straha ili nespretnosti. Krivovjernikom se takav ne smije smatrati, jer nije »pertinax« t. j. ne uskraćuje svoga pristanka k istini vjere, nego traži rješenje i čvrsti oslon. To želimo napose naglasiti za poteškoće što se javljaju s obzirom na znanstveno istraživanje (n. pr. biblički izvještaj u Genezi i nauka moderne antropologije i paleontologije). Uočiti treba bitnu razliku između *sumnje* i *poteškoće*. Poteškoća ćemo uvijek imati, ali sumnjati ne smijemo nikada; između vjere i prave znanosti nijesu moguće suprotnosti, jer je Istina (Bog) izvor jednoj i drugoj (99). Dužnost nam je zato nastojati svim silama ukloniti i te negativne sumnje o vjeri; ako je tko nemaran, griješi teže ili lakše prema veličini vlastita nehaja.

b) *Nekatoliku je slobodno sumnjati o svojoj vjeri, čak mu je to i spasonosno.*

U pitanju sumnje o vjeri katolik su i nekatolik u posve oprečnom položaju. Za katolika smo utvrdili da nikada ne može sumnjati bez grijeha (100). Za nekatolika je *pozitivna* sumnja početak spasenja. Ako se baci na ozbiljno ispitivanje, što mu je razumna dužnost, Božjom će milošću doći do pravih, čistih izvora. Zanemari li daljnje istraživanje i rješenje svojih sumnja, griješi i ostaje materijalni krivovjernik, ali formalni ne, doklegod se nije navodno uvjerio o neispravnosti svoje vjere. *Negativna* sumnja redovno ne dovodi do uspjeha i nema za nj osobite važnosti. Katkada ipak znade biti početak spasonosna ispitivanja.

(99) Fr. *Tillmann*, n. dj. str. 92 i sl.

(100) Crkva je odsudila učenje Georga *Hermesa* o pozitivnoj sumnji kao osnovi svega bogoslovskog istraživanja, DB. n. 1619.

2. — **Kritički stav prema vjeri** (dogmama) i prema vjerskim odredbama (ustanovama) kako se danas u društvu razmahao, posljedica je vjerskog nehaja (indiferentizma) našega doba. Nije nikakova novost slušati — pa i od katoličkih vjernika — gdje iznose svoje opaske: kako nije suvremena dogma o nepogrješivosti sv. Oca Pape, nauka o uznesenju Bl. Dj. Marije u nebo, kako nije pametno dokidanje nekih blagdana, ograničenje strogoga posta, česta i svagdanja sv. pričest, zabrana modernih plesova, cenzura knjiga i dr.

Kritika se redovno izvrgava u to, da kritičar ne prihvaća bilo kritizirane istine same, bilo da njezino iznošenje ne smatra prikladnim, a odredbe nezgodnima po život katoličkih vjernika. Ne ulazeći ovdje u postanak ove žalosne pojave vjerskog života našega doba, potrebno je ustanoviti da:

a) *katoliku nije slobodno kritizirati vjeru* kao skup istina koje Crkva predlaže na vjerovanje, s istoga razloga s kojega mu nije slobodno sumnjati o vjeri. Nikada se mjerilo ljudskoga razuma ne može bez povrede Božjeg ugleda suprotstaviti Božjoj mudrosti.

b) *kritizirati odredbe i propise Crkve* kao čuvarice Božje objave, izdane kao smjernice vjerskoga života vjernika — nije doduše krivovjerje, ali je znak slabe vjere i slaba pouzdanja u Kristovu skrb za Crkvu. Zato je neoprezno i neuputno (»temerarium«); osim što postaje sablažnjivim činom, ako se zbiva pred drugima. Katoliku vjerniku valja ne samo izravne odredbe sv. Oca Pape, nego i odredbe sv. Kongregacija kao organâ crkvene vlasti, primati s dužnim štovanjem i savjesno privoditi u život, jer sve njihove odluke trebaju odobrenje vrhovnoga poglavara Crkve (101).

III) MODERNI »DUH VREMENA«.

Pod pojmom »duh vremena« misli se na utjecaj, što ga na mišljenje pojedinca u pitanjima vjere izvodi liberalno shvaćanje suvremene inteligencije. Liberalizam je 18. vijeka urodio u dušama vjernika filozofskim prevratima, koji su na svim poljima duševna djelovanja doveli do pada. Otrgnuvši se od svake metafizičke norme, ljudska je misao prošla sve do u naše dane najraznoličnije stepene: od intelektualizma preko empirizma do skepticizma, naturalizma i materijalizma; zatim od idealizma preko evolucionizma do pozitivizma i

(101) kan. 244, § 2 C. Z.

panteizma; uz male iznimke potresla je stubokom čitavim duševnim životom 19. stoljeća, da — evo nema još ni 50 godina u tijeku dvadesetog vijeka — sama posvuda živo osjeti proces općega rastrovanja i ugleda tužne plodove svoga djelovanja.

To snažno kovitlanje na idejnom polju, daleko od Božjeg svijetla, unijelo je u život skupinâ i pojedinacâ strahovitu tamu. Vjera je postala vrijednost prepuštena posvema privatnoj brizi pojedinca; usto: vrijednost na posljednjem mjestu, o kojoj da se ne isplati voditi računa, jer da joj je predmet i onako čista imaginacija. Daleko je mnogima realnija estetika nego religija, vjera u čovjeka nego vjera u Boga.

Pod utjecajem toga i takova »duha vremena« pogibli se za vjeru ukazuju jednim dijelom u privatnom, a daleko većim u javnom životu.

a) U privatnom životu je najveća i po čitav budući život mnogoga vjernika najodsudnija uloga obitelji. Obiteljski vjerski odgoj najbolji je štit što ga roditelji mogu dati djetetu na putu u život. Pokazalo se točnim, da najveći broj vjerskih stradalnika ima svoj nesretni položaj pripisati pomanjkanju zdrava vjerskog odgoja u obitelji. Rđav obiteljski život — prva je pogibao za vjeru.

Utjecaj majke je na prvom mjestu. Ali ni uloga oca se nipošto ne smije podcijeniti; isto tako ni ostalih članova obitelji, braće i sestara. Otud odskače visoka važnost i dužnost roditelja: shvatiti ulogu vjere u obiteljskom (domaćem) odgoju, ozbiljno je čuvati u dušama svojima i svoje djece, savjesno izbjegavati svaki izvanjski negativan upliv.

Stari običaji naših hrvatskih obitelji o zajedničkoj molitvi kod jela i na večer, o strogom pohađanju sv. mise nedjeljom i blagdanom, o primanju sv. sakramenata za velikih svetkovina (Božić, Uskrs, Duhovi i Velika Gospa), o čuvanju stida i osobna poštenja, o štovanju starijega i sl. najbolji su štit za čuvanje vjere u seoskim domovima.

Opasnosti za vjeru nastaju u obiteljskom životu ako članovi obitelji:
a) omalovažavaju, potpuno zanemaruju ili se čak izrugivaju molitvi; b) neobdržavaju ni Božjih ni Crkvenih zapovijedi, ne prisustvuju sv. misi na naređene dane, ne drže posta, nemrsa, uskrsne ispovijedi i pričesti; c) psuju pred djecom, ružno govore, lažu, kradu, sablažnjivo žive, opravdavaju priležništvo, pometnuće, samoubijstvo, rastave braka i sl.; d) omalovažavaju, preziru ili pogrđuju svećenika, Crkvu, sv. Oca Papu, redovnike i redovnice; e) drže u kući liberalne novine, sablažnjive časopise, slike i kipove.
U takovoj intimnoj okolini niti je moguće othraniti niti sačuvati vjere, osim uz izvanrednu Božju pomoć.

b) U javnom životu su dandanas pogibelji za vjeru daleko veće nego u prijašnje doba. Vođeni krivim zasadama o ulozi i zadaći države, a ne imajući u svojim dušama čvrsta etičkog oslona, moderni su upravljači dozvolili, da je javni društveni i državni život ne samo ugrožavao, nego upravo zatirao vjeru u Boga bez milosrđa. Napose su to činili:

a) moderni tisak (štampa): novinstvo sa svojim često protukršćanskim, lascivnim i nekritičnim sadržajem, te sablažnjivim oglasima i preporukama; lijepa knjiga (romani, novele, pjesme, »stripovi«); znanstvena i popularno-znanstvena knjiga, u pretežnom dijelu izravno ili neizravno bezbožna (marksistička, sektaška). Crkva je s obzirom na ovu veliku opasnost po vjeru izdala svoje propise: što je i kada je katolicima dozvoljeno, a što zabranjeno čitati (102);

b) zavodi, ustanove (institucije) za razonodu. Grobari vjere su na prvom mjestu kinematografi i kazališta; zatim zabavišta razne ruke (varieté, dancing i sl.). Ne jačaju je ni plesne zabave (»srednjoškolske čajanke«), ni sportski izleti;

c) ideološki pokreti s određenim stavom prema vjeri. Ne uzimajući u obzir staro doba, ističemo samo pokrete novijeg vremena po svim državama i kontinentima: slobodnih zidara (103) (»masonerija«), komunista, reda Good Templars (104), spiritista, rasista, antropozofa, rotara, YMCA organizacije, prijatelja »upepeljivanja« (za podizanje krematorija) i dr.

d) škole. Danas su škole u nekim državama postale rasadište bezvjerstva. I to ne samo visoke nego i srednje, a u nekim državama (Francuskoj prije rata) i pučke. Tri su vrsti škola: a) vjerske, b) bezvjerske (pozitivno nekatoličke) i c) neutralne.

S obzirom na opasnosti po vjeru djece, imaju za katoličke vjernike vrijediti ove norme:
1) u pozitivno nekatoličke škole nije slobodno slati katoličku djecu radi vrlo blize opasnosti po njihovu vjeru;
2) u neutralne (mješovite, »simultane«) škole nije također slobodno slati djecu, osim u slučaju kad to dozvoli mjesni biskup uz mjere opreza i poradi osobitih okolnosti. Razlog: neutralne škole privode u dušu djece vjerski nehaj (indiferentizam), kad vide da učitelji ne daju vjeri ono

(102) kan. 2335 C. Z.
(103) S. Off. 9. 8. 1893.
(104) kan. 1374 C. Z.

poštovanje koje treba ili čak da se vjerskim istinama i obredima izruguju. Da katolik preuzme službu učitelja na visokima i srednjima pozitivno nekatoličkim ili neutralnim školama, ušlo je u običaj danas posvuda, osobito u konfesionalno mješovitim krajevima. Na pučkim takovim školama služiti može katolik samo ako tim ne pobuđuje smutnje među vjernicima. — Uvijek će katolik učitelj morati nastojati da svojim postupkom u vršenju školskih i vjerskih dužnosti bude na duhovnu korist inovjercima, a na čast svojoj sv. Crkvi;

3) u vjerske (konfesionalne) škole dužnost je roditelja slati djecu gdjegod je to omogućeno. Ispričaje ih samo stvaran težak razlog; među takove se za protivan postupak jedva može ubrojiti okolnost: »da mi dijete nauči strani jezik«.

ODSJEK II. KREPOST NADE (UFANJA)

Literatura: M. Bover: La esperanza en la epistola a los Hebreos, Gregorianum 19 (1928); P. Charles: Spes Christi, NRTh 64 (1937); P. Desbuquois: L'esperance, Paris (1938); B. Gillon: Certitude de notre esperance, RTh 45 (1939); Merkelbach H.: Summa theologiae moralis, tom. I² Paris (1935); J. Ramirez: De certitudine spei christianae, CT 57 (1938); T. Soiron: Glaube, Hoffnung und Liebe, Regensburg (1934); Fr. Tillmann: Handbuch der katholischen Sittenlehre, Bd IV (1), Düsseldorf (1935).

Prirodno je da spoznato dobro uzbuđuje u duši čovjeka čuvstvo nadanja (nade). Iz spoznaje dobra rađa se najprije želja za posjedovanjem, jer je razumljivo da nema želje tamo gdje nema spoznaje. Ignoti nulla cupido. I vjerom stečena spoznaja natprirodnih dobara jednako budi u duši vjernika nadu, da će ih jednom posjedovati prema Kristovu obećanju (Iv 14, 2). Zato izvrsno reče sv. Pavao: da je vjera »temelj onoga čemu se nadamo« (Hebr 11, 1). Tu nadu zovemo bogoslovskom (spes theologica) kao i vjeru iz koje ona niče.

§ 1. PREDMET I SVOJSTVA KREPOSTI NADE

1. — Nada stvarno označuje: pokret duševne moći (težnje) za nekim budućim dobrom, koje se postizava uz poteškoće (arduum) (1). Težnja je spojena s uvjerenjem o mogućnosti uspjeha (possibile) unatoč poteškoća što se ukazuju, makar da se radi o predmetu u budućnosti (futurum). Nada je dakle pojačana težnja, povjerenje ili pouzdanje u uspjeh; ona nije tek spoznaja, nego na osnovi spoznanja čin težnje za postignućem toga dobra i čin ustrajnosti volje, da ga doista postigne (2).

(1) S. theol. I-II, q. 40, a. 1; Tillmann, n. dj. sv. IV (1), str. 107.
(2) »Spes est motus appetitivae virtutis, consequens apprehensionem boni futuri, ardui, possibilis adipisci...«, S. theol. I-II, q. 40, a. 1.

U neizravnom značenju izraz nada predstavlja kadgod također: a) predmet pouzdanja ili nade (vječni život, Tit 2, 3) i b) uzrok nade ili očekivanja (Ps 60, 4); tako Bl. Dj. Mariji govorimo u molitvi: Živote, slasti i ufanje naše (nado naša) — zdravo!

Tako shvaćen izraz »nada« može s obzirom na vjerom spoznate istine ili dobra, označivati kako čin volje tako trajno raspoloženje (»stanje«), kojim subjekt teži za tim natprirodnim dobrima i nada se postići ih, uzdajući se (nada, ufanje) u Božju pomoć.
Promatrana kao krepost ona je: natprirodno darovano trajno raspoloženje po kojem čovjek pod sigurno očekuje, da će prema Božjem obećanju, Njegovom pomoći postići ne samo vječni život, nego i sredstva što vode do njega. A u ljudskom životu se to pouzdano očekivanje svaki put pokazuje u činu nade koji je: zajamčeno (sigurno) iščekivanje blaženstva u prekogrobnom životu, na temelju Božanskog obećanja, a preko sredstava što ih je Bog odredio.
Očekivanje vječnoga blaženstva u životu poslije smrti temelji se na uvjerenju što ga razum pruža volji. Po njemu tvrdo držimo za istinu Božje obećanje i nedvoumno isključujemo svako strahovanje o sigurnosti obećanja, koliko se tiče Božje strane. Ono je dakle čin volje koji pretpostavlja ne samo ljubav prema predmetu (vječnom životu) kao svom dobru, nego i težnju za njim, jer ga još ne posjedujemo. Bog nam ga je obećao, dakle je moguće doći do njega; poteškoće s naše strane (život u ovom svijetu) nisu neznatne, valja nam se zato ustrajno boriti i nadati, svladavajući sve što bi moglo omesti postignuće objekta. Bog hoće i može izvršiti sve što je do Njega, to znamo i vjerujemo, te se zbog toga čvrsto nadamo.

2. — **Formalni predmet nade.** Formalni ćemo predmet najtočnije označiti ako ustanovimo povod (motiv) našega nadanja; on je u ovom slučaju izvan nas. Kako predmeta (objekta) nade vlastitom snagom nismo u stanju doseći, mi se oslanjamo na Boga koji nam je pripravan pomoći, a podjedno nam je u stanju pomoći. Predmet nadanja jest život s Njim u vječnoj slavi — Bog kao svršni uzrok; sredstvo je do te svrhe Njegova pomoć — Bog kao tvorni uzrok. Naša se dakle nada u blaženu vječnost oslanja na snagu, silu ili moć Onoga koji obećaje ali i stvarno daje tu pomoć; no pretpostavlja,

dakako, dobrotu i vjernost Njegovu u obećanju. Prema tome nam je formalni predmet nade: d j e l o t v o r n a B o ž j a s v e m o g u ć n o s t (omnipotentia Dei auxilians) kao neposredna pobuda (3); tu je, razumije se, uključena Njegova dobrota prema nama i vjernost u obećanju (4).

Drugotna pobuda (motiv) nade mogu biti: a) zasluge G. N. Isusa Krista; b) molitve i zasluge svetaca i Bl. Dj. Marije (5); c) i naša zaslužna djela ukoliko nas raspoložuju i jačaju nadu u nama (Ps 17, 3; Is 12, 2)

Ovo nam potvrđuje sv. Pismo. Osim što se na Božju s v e m o g u ć n o s t poziva St. Zavjet (Ps 17, 3 — 56, 2 — 61, 7; Is 26, 4; Prov 18, 10), navodimo sv. Pavla koji jača i podiže nadu Korinćanima i otvoreno se poziva na Božje svemogućstvo: »Bog vam m o ž e udijeliti obilato svaku milost, da u svemu svagda dovoljno imajući obilujete za svako dobro djelo« (2 Kor 9, 8).

Isti sv. Pavao u pismu Titu čim na početku spominje vjeru i nadu u vječni život, odmah dodaje: »što ga prije vremena vječnih obeća Bog koji n e v a r a« (Tit 1, 2). Isto i u poslanici Židovima (Hebr 10, 23).

Ističemo napose: I d o b r o t a Božja zbog koje nam hoće dati vječni život i o b e ć a n j e zbog kojega će to doista izvršiti — samo su »praeambula spei«. I čin nesavršene ljubavi kojom za Njim kao svojim konačnim dobrom težimo (»amor concupiscentiae«) (6), samo je pretpostavka nade. G l a v n i j e m o t i v B o ž j a s v e m o g u ć n o s t kojom nam daje svoju pomoć, da ga na taj način proslavimo u najvišem stupnju, koliko je nama kao stvorenjima moguće. Ako tim ujedno postizavamo i s v o j e vlastito konačno dobro, ne počinjamo nečasna ni nedostojna djela — biljeg sebeljublja — jer i preko

(3) S. theol. II-II, q. 17, a. 1; »Et ideo spes adipiscendi vitam aeternam habet d u o objecta, scilicet vitam aeternam quam quis sperat et auxilium divinum a quo sperat«, De virt. q. 4, a. 1; »Spei autem secundum quod est virtus theologica objectum formale est auxilium divinum cui inhaeret«, Quaest. disp. de spe a. 4.; T i l l m a n n, n. dj. str. 116.

(4) Tako sv. Toma, za njim Capreolus, Cajetanus, Gonet, Billuart, Waffelaert, Billot, Prümmer, Merkelbach. Drugi bogoslovi uzimaju za formalni predmet Božje m i l o s r d e (sv. Bonaventura, Vasquez, Schiffini); v j e r n o s t (sv. Alfonz de L.); B o ž j u d o b r o t u (Duns Skot, Suarez); svemogućnost, milosrđe i vjernost zajedno (sv. Alfonz de L., Ripalda, Lehmkuhl, Génicot, Noldin, Tanquerey, Vermeersch). Vidi: S u a r e z, De triplici virt. theol. tract. II, disp. 1. sect 3, n. 4.

(5) DB. n. 795, 809.

(6) »Ille qui sperat aliquid s i b i obtinere intendit. Et ideo in via generationis spes est prior caritate«, S. theol. II-II, q. 17, a. 8.

svoje konačne sreće, promičemo zapravo Njegovu vječnu slavu i postizavamo prvotnu konačnu svrhu svega stvorenoga: vječnu slavu Božju.

3. — **Materijalni predmet nade** sačinjava sve ono što nam je Bog obećao. P r v e n s t v e n o je to najviše dobro, sâm Gospod Bog kao naša konačna svrha (prvotni materijalni predmet). U d r u g o m r e d u su: natprirodna sredstva (posvetna milost s krepostima i darovima Duha Svetoga, oproštenje grijeha, povećanje posvetne milosti u sakramentima, djelatna milost) i stvorena prirodna dobra koja nam kadgod mogu biti od koristi na putu k vječnosti (drugotni materijalni predmet).

Da je predmet nade posjedovanje Boga i život s Njim, govori Sv. Pismo: »Djeca smo svetaca, pa o č e k u j e m o onaj život što ga Bog namjerava dati onima, koji svoje vjere u Njega nikada ne mijenjaju (Tob 2, 18). »Ljubezni sad smo djeca Božja i još se ne pokaza što ćemo biti. Znamo kad se pokaže, da ćemo mu biti slični, jer ćemo Ga vidjeti kao što jest. I svaki koji ovu n a d u ima u Njega, čisti se kao što je i On čist« (1 Iv 3, 2—4). Tako se imaju shvatiti i riječi Kristove: »Tražite najprije kraljevstvo nebesko, pa će vam se sve nadodati« (Mt 6, 33).

Sv. Oci i bogoslovi su ove misli Sv. Pisma stalno i opetovano isticali u istom smjeru i značenju, pa su one došle do nas kao posjed crkvene predaje (7).

4. — **Nosilac (subjekt) kreposti nade:** bliži je nosilac volja, a daljnji osoba i to: a) svi vjernici (i grešnici) osim formalnih heretika i grešnika očajnika ili preuzetnika; b) duše u čistilištu. Dosljedno tome ne postoji nada (kao čin) ni kod blaženih duša u nebu, ni kod osuđenih u paklu, niti je mogla postojati u Kristu, koji je kao posjednik Božanske prirode od početka uživao gledanje svoje Božanske biti (8).

Bilješka. Osim što smo utvrdili da je nada natprirodna krepost po svom formalnom i materijalnom predmetu, naglasujemo, da je s B o ž j e s t r a n e apsolutno čvrsta (firma), dok je s o b z i r o m n a n a s skopčana sa strahom. Razlog: doklegod boravimo u ovom životu naš udio (sudjelovanje) kod natprirodna čina može uzmanjkati, izostati. Bog nas ne spasava bez nas, a mi često padamo u grijeh. Otud opravdano strah. Zato nas mudro opominje sv. Pavao: Tko misli da čvrsto stoji, neka pazi da ne padne (1 Kor 10, 12). Unatoč toga treba da nam je nada ž i v a (efficax), spojena s vedrim i punim pouzdanjem u konačno naše dobro, vječno spasenje.

(7) RDJ. n. 1057, 1187, 1474, 1482; S v. T o m a, S. theol. II-II, q. 17, a. 2, ad 2.

(8) S. theol. II-II, q. 18, a. 1-4; T i l l m a n n, n. dj. str. 128

§ 2. KAKO I KADA JE POTREBNA NADA

1. — Znamo da je vjera u ljudskom životu potrebna s dvostruka razloga: a) kao nužno sredstvo spasenja (necessitas medii) i b) kao čin od Boga pozitivno naređen (necessitas praecepti). Nada je isto kao i vjera: stanje (trajno raspoloženje = habitus) ili čin (actus). I s obzirom na nju postoji takova dvostruka potreba:

I) Nada je kao od Boga darovana **krepost** svima bez razlike potrebna kao bezuvjetno nužno sredstvo spasenja.

Nauka je Crkve (9) da nema spasenja bez posvetne milosti. Pa kako su s posvetnom milošću uvijek kao dar spojene tri bogoslovske kreposti, slijedi: da je i nada kao od Boga darovana krepost svakomu potrebna kao nužno sredstvo spasenja.

II) Nada kao **čin** nije samo odraslima potrebna kao a) bezuvjetno nužno sredstvo opravdanja ili spasenja, nego im je b) također naređena.

a) Potrebna je odraslima kao nužno sredstvo spasenja, a grešnicima da postignu opravdanje. Čovjek grešnik može zadobiti oproštenje grijeha samo ako je raspoložen kako treba, i ako sam svojom voljom učini ono što se od njega u tu svrhu traži (10). Nitko međutim ne poduzima kakova djela, ako nema nade da će po njemu uspjeti i postići što želi. Nitko zato ne će imati potrebna natprirodna pokajanja za grijehe, ako se ne nada oproštenju. Nada mu je dakle potrebna kao nužno sredstvo opravdanja — i po njemu spasenja.

Osim toga i opravdan čovjek (pravednik) valja da ustraje u svojoj stečenoj pravednosti. A ne može biti ustrajnosti do konca, ako nema molitve za pomoć Božju. Svaka pak molitva pretpostavlja nadu u učinak: postignuće vječnoga života. To govori sv. Pavao kad kaže: »Po nadi smo postigli spasenje« (Rim 8, 42), i sv. Augustin kad kaže: »Domus Dei credendo fundatur, sperando erigitur, diligendo perficitur« (Sermo 27, c. 1). Sv. Jakob upozorava da u potrebi treba bez krzmanja od Boga tražiti mudrost i pomoć, ali s nadom (vjerom) u uspjeh. »Neka ište s vjerom ne sumnjajući ništa. Jer koji sumnja,

(9) DB. n. 800.
(10) DB. n. 798.

sličan je morskom valu što ga vjetar podiže i razmeće. Takav čovjek neka ne misli da će primiti što od Gospodina« (Jak 1, 6-7).

b) Nada je također potrebna, jer je naređena.

1. — Nije samo naređena prirodnim zakonom, kako nam je naređeno svako sredstvo potrebno za spasenje, nego je i pozitivno naređena u sv. Pismu. Opet nam sv. Pavao u svojim poslanicama govori jasno i uvjerljivo: »Bogatašima na ovom svijetu zapovijedaj da se ne uzohole, niti uzdaju u nestalno bogatstvo, nego u Boga koji nam sve daje obilato . . .« (1 Tim 6, 17).
Govoreći o svrsi otkupljenja Kristova, sve opominje na odricanje od bezbožnosti i svjetskih želja »da trijezno, pravedno i pobožno živimo na ovom svijetu čekajući blaženu nadu i dolazak slave velikoga Boga i Spasitelja našega Isusa Krista« (Tit 2, 13). Kološanima u pismu hvali vjeru i ljubav koju, veli, »imate k svim svetima radi nade pohranjene nam na nebesima . . .« (Kol 1, 5). »Nadom smo se spasili«, kaže kratko u poslanici (Rim 8, 24). Na ovim se svjedočanstvima temelji odredba tridentskoga sabora koji izrično kaže: da se i pravednici imaju nadati i očekivati (»expectare et sperare«) vječni život kao plaću za učinjena dobra djela (11).

Bilješka 1. Zabluda pod imenom kvijetizam smatra nadu nepotrebnom, učeći da pravednici mogu biti mirni (quies = mir) za svoj spas i odbaciti svaku nadu, jer savršenstvo stoji u potpunoj ravnodušnosti (indiferenciji) vjernika koji je svoju slobodu sasvim predao Bogu. Semikvijetizam je naučavao da u čovjeku postoji takovo stanje ljubavi k Bogu, gdje mu je svako nadanje suvišno (12).

Bilješka 2. Plodovi kršćanskog ufanja jesu: a) predosjećaj nebeskog blaženstva i prava ocjena zemaljskih stvari (Filip 3, 20; Kol 3, 1; Hebr 11, 13); b) duševni mir (Ps 4, 9); c) spremnost srca i duše na dobra djela (Ps 30, 25); d) snaga u podnošenju nevolja i tegoba u životu (Rim 5, 3; 8, 18) (13).

2. — Na pitanje: **kada i koga veže** ovaj pozitivni nalog, odgovaramo da redovito obvezuje:

a) svakoga pojedinca kad dođe k razumu, jer u to vrijeme upoznaje Boga i dužnosti prema Njemu, te je potrebno da pobudi u sebi čin vjere. Vjera je pak spojena s nadom;

(11) DB. n. 836; Schilling, n. dj. n. 280.
(12) Michael de Molinos († 1696), odsuda po Inocenciju XI., DB. n. 1232; odsuda Fenelona i dr. po Inocenciju XII. (1699), DB. n. 1327.
(13) K. Agjić, n. dj. I, str. 270; Schilling, n. dj. n. 283.

b) češće u životu (14). Točno se to odrediti ne može, a nije ni nužno; tko u životu vrši molitvu, prima sakramente i dr. izvršuje i ovaj nalog;
c) na času smrti, jer je čovjek na prijelazu da od Boga primi plaću za svoja djela.
Iznimno veže: a) u teškim napastima, a napose u napasti k životnom očajanju; b) kad nastane dužnost izvršiti propis Crkve ili poglavara, a ne može se izvršiti bez nade u Boga i Božju pomoć (ispovijed, zavjet i dr.).

3. — **Strah Božji.** Sv. Toma napose raspravlja o daru spasonosnoga straha (15). Boga se (koji je dobrota u sebi) ne možemo i ne smijemo bojati kao kakova zla, nego tek ukoliko od Njega može doći kazna; i ona je po sebi dobro, a zlo je samo u izvjesnom pogledu. Zlo naime uključuje pomanjkanje potrebna odnosa prema svrsi. Ako prekida vezu s konačnom svrhom (kao grijeh) — zlo je u potpunom značenju; ako pak isključuje samo neko pojedinačno dobro (kao kazna) — lišenje od njega ipak ostaje na liniji dobra, jer je odnos prema konačnoj svrsi sačuvan. Zato zlo po grijehu nije od Boga nego od čovjeka; a zlo po kazni jest od Boga kao Oca pravednosti, ali slijedi kao posljedica našega grijeha. U tom smislu se može govoriti o strahu Božjem.
Naše strahovanje u odnosu prema Bogu može biti:
a) ljudsko (svjetsko, timor mundanus): kad čovjek odstupa od Boga poradi zla koje ga može stići u životu; n. pr. strah od smrti uzrokuje otpad od vjere. Taj i takav strah je uvijek nužno zao;
b) robsko (servilis): kad obdržaje Božje zapovijedi iz straha pred kaznom. Ako je čovjek kod toga u srcu protivan grijehu, kažemo da vrši zapovijedi iz robskoga straha (simpliciter servilis); ako je pak u srcu ostao odan grijehu, vrši zapovijedi iz čistoga robskog straha (serviliter servilis) (16).

U prvom slučaju čovjek iskreno nastoji da se čuva grijeha, u drugom radi neiskreno kao farizej. Prvi je način moralno dobar i dozvoljen, drugi je nemoralan i pogrješan. To otvoreno potvrđuje sv. Pismo kad govori: »Bojte se onoga koji ima mogućnost da vas baci u pakao« (Lk 12, 5); »Strah Božji razgoni grijeh« (Crkv 1, 27); »Strahom svojim Gospode, prožmi me svega« (Ps 118, 120).

(14) DB. n. 1101.
(15) De dono timoris, II-II, q. 19, a. 1-9.
(16) Merkelbach (n. dj. str. 636) se s ovom razdiobom ne slaže: »Talis timor (simpliciter servilis) non est verus timor Dei... sed est peccatum, unde potius ad timorem mundanum videtur reducendus.«

c) sinovsko (filialis): kad čovjek vrši zapovijedi iz straha pred grijehom t. j. iz straha da ne uvrijedi Boga kao što se dijete boji da ne uvrijedi svoga roditelja. Ovaj se strah specifično razlikuje od robskoga, jer se tako razlikuje zlo zbog grijeha od zla zbog kazne.
d) spasonosno (initialis): kad čovjek vrši zapovijedi ne samo iz straha da Boga ne uvrijedi, nego također iz straha da ne padne pod kaznu, dakle kad oba motiva spoji u svom postupku.

Kako strah od pakla može biti u gore izloženom smislu spasonosan, a čin izvršen iz takova straha moralno dobar, tako isto može i ljubav prema nagradi (nada) u drugom životu biti opravdana pobuda za moralno dobra djela, pa makar se radilo i o djelima što su inače naređena. Samo volja: »ne bih izvršio djela kad ne bi bilo nagrade« — oduzela bi ćudorednu vrijednost djelu. No uz takovu pogodbu valjda nitko ne vrši dobra djela. Protestantski su prigovori katolicizmu u ovoj stvari očito pretjerani (16a).

§ 3. GRIJESI PROTIV NADE

I protiv nade (kao i protiv vjere) se može griješiti propustom ili djelom. Propustom (omissione) griješi tko ne vrši naređenih čina nade uopće ili ih ne vrši kad su naređeni. Prvi griješe teško, jer je to znak da su daleko od svakoga vjerskoga života; drugi ne griješe nikako, ako redovno provode život molitve. Ako pak u životnim poteškoćama, zbog jakoga sebeljublja, nestrpljivosti ili razdraženosti živaca kojiput uzdišući zaželе sebi smrt, ne griješe teško, jer im se takav uzdah ne otima iz prezira prema Bogu i vječnom životu; čak će im se uračunati u zaslužno djelo, ako uzdah (želja) polazi iz uredne i smjerne želje, da se sa svojim Bogom što prije sjedine u vječnoj slavi.
Djelom (comissione) može čovjek griješiti protiv nade na dva načina: a) kad odbija ili u sebi zatire želju i ljubav k vječnom a pretjeruje u ljubavi k zemaljskom životu, stvarno dakle mržnjom na Boga; b) kad nema potrebna pouzdanja (očaj) ili kad ga ima bezrazložno u pretjeranoj mjeri (preuzetnost).
1) **Mržnja na Boga (odium Dei),** zatire svaku nadu u Boga, jer nije drugo nego izraz hotnje, da bi ga ne bilo i želje, da bi ljudska sreća sastojala u drugomu čemu a ne u Njemu. Do takove se mržnje dolazi iz strastvene odanosti prema kojoj teškoj mani.

(16a) Suarez, n. dj. tr. 2, disp. 1, sect. 5, n. 3; Mausbach, Die kath. Moral unde ihre Gegner str. 213; Tillmann, n. dj. str. 135.

Odanost k zemaljskim dobrima i uživanje u njima, nije i ne mora biti odraz mržnje na Boga. Ne će zato uvijek ni biti težak grijeh, nego će veličina grijeha ovisiti o stupnju duševnog raspoloženja, prema kojemu se vidi, da li takav pojedinac ipak kako tako vodi računa o svojoj konačnoj svrsi ili je uopće isključuje. Mnogi provode život u želji i u misli kao da je pravi život isključivo samo život na ovoj zemlji; znaju doduše za život s Bogom iza smrti i ne žele sebe iz njega isključiti; tek prejaka osjetilna privrženost k osobama ili stvarima u ovom životu, muti im čisti pogled i otešćava otkidanje. To je redovno težak grijeh materijalno dobro sknađenih ljudi; sirotinja mnogo lakše ispravno sudi i iskreno se nada.

2) **Očaj** (desperatio) ne stoji u pomanjkanju nade, nego u pozitivnom voljnom činu kojim čovjek odbacuje svaku nadu u Boga i tako otstupa od svoje konačne svrhe. Često se ljudi tuže da »zapadaju u očaj« ne razlikujući kod toga pravo u čemu stoji čin očajnika. Zato valja dobro razlikovati:

a) Očaj u potpunom smislu (desperatio positiva): jest odvraćanje od vječnog života u misli, da ga je nemoguće postići (17).

Pojedinac dolazi do takova pozitivna suda s umišljena kojega razloga: a) bilo da ga je Bog napustio pa da mu ne će pomoći svojom milošću; b) bilo da su mu grijesi toliki da ih ni Bog ne može oprostiti; c) bilo da nema smisla težiti za nebom, kad je život na zemlji i ljepši i ugodniji; d) bilo da vječnost materije drži jedino vječnim, a »nebo« prepušta anđelima i vrapcima kako je rekao židov-pjesnik Heine. Voljni se dakle čin kojim se čovjek odvraća od Boga, temelji na krivom sudu razuma o nemogućnosti dohvata vječnog života (»propter aestimatam impossibilitatem adipiscendi«).

Očaj u pravom i potpunom smislu jest težak grijeh (ex toto genere) i to uvijek; ne opstoji za nj parvitas materiae. Razlog: teško vrijeđa svojstvo Božje milosrdnosti na čitavoj liniji i u najmanjem obliku; nanosi mu tešku nepravdu. Sv. Toma ga naziva daleko opasnijim grijehom od nevjere (18); odvlačeći naime čovjeka od misli na Boga i vječni život, upravo ga baca u naručaj materije, osjetilnih uživanja i duševnih zabluda.

Uzroci su mu razni; kao najčešći se mogu označiti: a) neuredne strasti (luxuria), b) duhovna lijenost (acedia); c) gubitak vjere. I on vodi redovno do očaja, ali ne mora biti; može očaj nastupiti i bez gubitka vjere kao i kod drugih grijeha (19). Sredstva protiv očaja treba birati prema vrsti uzroka radi kojega je nastupio.

(17) S. theol. II-II, q. 80, a. 2; I-II, q. 4, a. 4, ad 3; Suarez, n. dj. tr. 2, disp. 2, sect. 2.
(18) S. theol. II-II, q. 20, a. 3.
(19) S. theol. II-II, q. 20, a. 4; Schilling, n. dj. n. 285.

b) Očaj u nepotpunom smislu (desperatio negativa) zove se malodušje. Malodušje stoji u pretjeranom strahu za spas duše. Otud: nastupi duševne tjeskobe, misli o budućoj vječnoj propasti, napast da se napusti molitva kao bezizgledna i sl.

To stanje nastaje redovno zbog: a) jakih napasti sa strane neprijatelja ljudske duše (đavla), b) duševnih i tjelesnih bolesti. Rijetko će u tom stanju biti teškoga grijeha, jer u najviše slučajeva nema pozitivna suda o napuštanju Boga. Dušobrižnik neka blago i oprezno postupa s ovakovim vjernicima, jer zaslužuju svaki obzir i pomoć u teškoj svojoj duševnoj borbi.

3) **Preuzetnost** (praesumptio) je neko neosnovano očekivanje ili nerazložno uzdanje u Boga, na kojem razuman čovjek ne smije graditi. Ona s jedne strane pretjeruje, kad se previše uzda u Boga, a s druge očituje nedostatak potrebna straha Božjega. Sv. Toma je označuje kao neuredno priklanjanje ili povjerenje (20) k Bogu, koje ne vodi računa o Njegovoj pravednosti. U nadânju ide preuzetnik predaleko ne samo s obzirom na svoje vlastite sile, nego s obzirom na Božju svemogućnost i milosrđe.

Na dva se načina može griješiti preuzetnošću:

1) protiv nade, izravno je odbacujući kao nepotrebnu ili grješno je izvrćući. Tako griješe oni koji se:

a) uzdaju u svoje vlastite sile i misle da će postići vječni život bez Božje pomoći. Tako je nekad pogrješno naučavao Pelagije;

b) uzdaju isključivo u Božju moć, a bez ikakova svoga truda. Tako je učio Martin Luther da će svaki vjernik po zaslugama Kristovim postići vječno spasenje i bez svojih dobrih djela; Calvin po preodređenju (praedestinatio); isto bi bilo očekivati oproštenje grijeha a bez pokore;

c) uzdaju, da će im Bog pomoći u nedozvoljenoj (nepoštenoj) stvari ili da će njima za volju učiniti čudo (Božji sudovi, »ordalia«). Ovo su kadgod više grijesi blasfemije, nego preuzetnosti (21).

2) mimo nade, ne odbacujući je stvarno nego oslanjajući se doduše na Boga, ali na neuredan način. Tako griješe, koji se:

(20) »Sicut desperatio est per aversionem a Deo, ita praesumptio est per conversionem ad ipsum«, S. theol. II-II, q. 21, a. 1.
(21) S. theol. II-II, q. 21, a. 2, ad 3; Suarez, n. n. mj. sect. 3; Tillmann, n. dj. str. 138.

a) uzdaju da će primiti izvanredne milosti, kakove ostali ljudi ne primaju (na pr. kao blažena Djevica Marija);

b) nadaju da će im Bog dati baš tu milost (na pr. obraćenje u času smrti), unatoč trajnoga grješnoga života;

c) nadaju da će im Bog oprostiti jer je milosrdan, a na račun Njegove milosrdnosti griješe bez ustručavanja.

Svi grijesi preuzetnosti protiv nade teški su grijesi ex toto genere, jer su izravno upereni protiv vjere i nade zajedno, pa Bogu izravno nanose tešku uvredu i nepravdu. Ne postoji kod tih grijeha parvitas materiae. Grijesi preuzetnosti mimo nade su također po sebi teški grijesi, jer teško vrijeđaju Božju pravednost, uzimajući je kao povod grijehu (»propter spem veniae«) i jer pojedincu nanose veliku duševnu štetu; ali s obzirom na predmet mogu biti i laki grijesi.

Tako ne griješi teško tko očekuje neku izvanrednu milost od Boga, ali se podvrgava Providnosti i redu u svijetu; tko griješi doduše zbog uzdanja u milosrdnost Božju (»Bog će mi oprostiti«), ali ne počinja teških nego lake grijehe; tko griješi s razloga jer ih je lako ispovjediti (motiv je izvanjski), a pogotovo tko griješi s nadom (cum spe) na oproštenje.

Kao uzroke preuzetnosti navodi sv. Toma: a) slavohlepnost i b) oholost. Prva se očituje u izdizanju iznad vlastitih sila; druga u precjenjivanju vlastite osobe, kad grješnik drži da ga Bog ne će kazniti niti isključiti iz kraljevstva nebeskoga, makar da je i grješnik (22).

Za praksu. Najveći neprijatelj natprirodnog nadanja i svega kršćanskog života jest: neuredna ljubav k stvarima ovoga svijeta. Ljudi toliko vise na njima, toliko su s njima srasli, da im je dijeljenje od stvari ovoga svijeta teško kao smrt. Mnogi radije polaze dragovoljno u smrt, nego da se od svojih milih stvari odijele. Ovo je pristajanje uz zemaljštinu u kojemgod obliku — najveća smetnja svakom uspjehu dušobrižničkoga rada. Za uspjehe u poslu, u stjecanju imetka, za osjetilnu ljubav i zabavu imaju ljudi vremena, ali za Boga i dušu, za Crkvu i Krista, nemaju. Ne treba mnogo — i takav će rod prvom prilikom potpuno otpasti od vjere i Crkve. Spasiti ga može samo iskreno obraćenje i duševno doživljavanje uz duboke i teške potrese.

Na drugom je mjestu neprijatelj kreposti nade: pomanjkanje pouzdanja u Boga. I ono je posljedica slabe vjere, jer se tamo gdje nema vjere izvrgava u očaj i malodušje. Ali nerijetko je ono posljedica prirođene plašljivosti, nepovjerljivosti, neuspjeha u životu i sl. Takove treba dobro poučiti, strpljivo izvesti na pravi put i upoznati ih s puninom svijetla Božanske Providnosti.

(22) S. theol. II-II, q. 21, a. 4.

Nisu istina tako česti, ali se dešavaju slučajevi vjerske zdvojnosti, ne iz vjerskih nego iz patoloških razloga. Kad se takovi vjernici opetovano obraćaju na ispovjednika, valja ih doduše s razumijevanjem primati, ali se liječnički pregled i savjet ne smije zanemariti (23). Dušobrižnik ne smije nikada zaboraviti na Kristovu riječ: da ne trebaju pomoći zdravi nego bolesni (Mk 2, 17), pa da je Krist došao na prvom mjestu radi grješnika (Lk 5, 32). Ne može se reći, da se kod naših vjernika ne provlači u njihovu životu neka nada u Boga i njegovu milost, u sretan završetak života i u konačnu sreću nakon smrti. Treba međutim znati, da taj osjećaj nije uvijek plod žive vjere, nego posljedica kršćanskih običaja, navika i predaje što se stoljećima vuče u narodnom životu. Na njemu se narodna duša ne može ostaviti niti se smije u nj pouzdavati; taj osjećaj tek može poslužiti za obnovu vjere kao osnova na kojoj treba izgraditi novo pokoljenje, odano Bogu i Crkvi.

ODSJEK III. KREPOST LJUBAVI

Literatura: Sv. Alfonz M. de Liguori: Theologia moralis, vol. I, Augustae Taurinorum (1841); J. Beumer: Die Nächstenliebe als universelles Motiv des religiösen Lebens, ZAM 13 (1938); J. Heerinckx: De momento caritatis in spiritualitate franciscana, Antonianum 13 (1938); N. Jung: Scandale, DThC 14 (1246); J. Mausbach: Katholische Moraltheologie, Bd II[6], Münster (1926); D. Prümmer: Manuale theologiae moralis, tom. I[8], Freiburg i. B. (1935); T. Soiron: Glaube, Hoffnung und Liebe, Regensburg (1934); Fr. Suarez: De triplici virtute theologica, Venetiis (1742); S. Thomae Aquinatis: Summa theologica, II-II[ae], tom IV, Torino (1928); Fr. Tillmann: Handbuch der katholischen Sittenlehre, Bd IV (1), Düsseldorf (1934); J. de Vries: Der Akt der Gottesliebe nach der Lehre des hl. Thomas ZAM 5 (1930); H. Weber: Das Wesen der Caritas, Freiburg i. B. (1938).

Riječ sv. Pavla (1 Kor 13, 13) da je ljubav veća od vjere i nade, ima svoje opravdanje: ona ih nadvisuje, jer za Bogom teži radi Njega, a ne radi sebe; ona je bliža i tjesnija veza s Njim od vjere i nade, jer se u Njemu smiruje i ništa ne traži.

Ostavljajući po strani (1) t. zv. prirodnu ljubav (amor naturalis) koja ne ističe svijesno iz subjekta, i osjetilnu ljubav (amor sensitivus) koja se izvija nužno a ne (barem potpuno) slobodno, naglasujemo ovdje samo ljubav što se rađa slobodnim opredjeljenjem volje prema objektu i ima etički značaj, kakav je čovjeka kao razumna stvora dostojan.

Ta ljubav je u širem značenju: svako duševno voljno prilagođivanje k onomu, što čovjeku donosi neki životni ugodni osjećaj, bilo

(23) Tillmann, n. dj. str. 141.
(1) S. theol. I-II, q. 26-28; C. G. IV, 9; Quodlibet. I, a. 8.

radosti, koristi, bilo ljepote i sl. (amor concupiscentiae); u užem je smislu: svijesni čin dobrohotna čuvstva prema drugoj osobi, bez truna sebične koristi. Zove se dobrohotna ljubav (amor benevolentiae); ako se pak ovakova čuvstva razviju uzajamno, nastaje prijateljstvo (amor amicitiae). Pretpostavka je, da su duševna svojstva s obje strane podjednaka i da je osjećaj čista, duhovna značaja. I osjetilna se ljubav kiti tim imenom, ali je redovno mutna, a često nije drugo do prikrivena sebičnost.

Hrvatskom izrazu ljubav odgovara u latinskom (od grčke riječi χάρις) caritas; tko ti je mio (carus), tomu si i dobrohotan. Ali latinski jezik pozna još izraze: amor, dilectio, amicitia. I ako ih katkada zamjenjuju, ti izrazi imaju svoje određeno značenje: napose valja ustanoviti, da amor može značiti svaku ljubav (prirodnu i natprirodnu, čistu i grješnu), dok caritas u strogom bogoslovskom govoru označuje redovno samo natprirodnu ljubav k Bogu ili Božju prema sebi i prema nama.

Najsavršeniji oblik dobrohotne ljubavi jest prijateljska ljubav. Makar da smo nevrijedni i neznatni stvorovi, nama su upravljene Božanske riječi: Vi ste moji prijatelji, ako budete izvršivali što vam ja nalažem (Iv 15, 14).

POGLAVLJE I.: LJUBAV K BOGU

§ 1. PRIRODA, SVOJSTVA I POTREBA LJUBAVI K BOGU

1. — **Ljubav kao bogoslovska krepost.** Naša volja teži prirodno k svome najsavršenijemu dobru, dakle Bogu kao jedinom konačnom ostvarenju ove prirodne težnje. Iz prirodne sklonosti k dobru uopće i težnje što se razvija nakon spoznaje Boga, rađa se u čovjeku ljubav k Njemu. Istina, zapaža se u njoj početni elemenat sebičnosti (»nisi sibi esset bonum aliquo modo, nunquam ipsum amaret; non tamen amat quia suum est sed quia bonum est...« (2); ali iz činjenice da je Bog predmet blaženstva, predmet ljubavi sviju blaženih i predmet ljubavi naše, rađa se natprirodna dobrohotna ljubav (amor benevolentiae) prema Njemu radi Njega samoga, jer je On u sebi toliko dobro, ljepota i veličina, pred kojom razum zastaje i u čijem se promatranju potpuno smiruje.

(2) Sv. Toma, In 2 sent. dist, 3, q. 3, ad 2; II-II, q. 25, a. 3.

Kad u ljubavi k neosobnim dobrima (n. pr. domovini) pojedinac znade sebe potpuno zatajiti, koliko se to više očituje u odnosu k osobama. A kad je k tome predmet ljubavi osoba samoga Boga, osim divljenja Njegovoj veličini, rađa se odanost, predanost i želja, da ljubljeni što više raste u svojoj veličini i da trajno ostane u tolikoj ljepoti i dobroti. To je onda prava prijateljska ljubav iz koje se pod uplivom Božje milosti u volji rađa trajna želja (habitus) za sjedinjenjem i potpunim stapanjem s Njim (Rim 5, 5) (3).

Božansku ili teološku ljubav možemo dakle sa sv. Tomom označiti kao: prijateljstvo čovjeka s Bogom (4). Ona je **kao krepost** natprirodno darovano (uliveno) trajno raspoloženje koje nas navodi, da Boga nada sve ljubimo radi Njega samoga, a sebe i bližnjega radi Boga. Ona je **kao čin:** djelo kojim Boga ljubimo nada sve radi Njega samoga, a sebe i bližnjega radi Boga.

To dokazuju:

a) Sv. Pismo: a) kad duše s Bogom sjedinjene predstavlja na način prijateljskog zbliženja (Rim 8, 14; 1 Iv 3, 1; Ef 2, 19); b) kad pravednike naziva prijateljima Božjim (Ps 138, 17; Is 41, 8; Jud 8, 22). Napose to c) ističe Gospodin Isus kad govori: »Tko drži moje zapovijedi, on je onaj koji mene ljubi. A tko mene ljubi, ljubit će ga Otac moj i ja ću ga ljubiti i njemu ću se objaviti« (Iv 14, 21). I opet: »Vi ste prijatelji moji, ako činite što vam ja zapovijedam. Više vas ne zovem slugama, jer sluga ne zna što radi njegov gospodar, nego sam vas nazvao prijateljima« (Iv 15, 14).

b) Predaja oslanjajući se na spomenuta mjesta u sv. Pismu: Od mnogih tekstova kod sv. Otaca (5) navodimo samo sv. Ambrozija koji u spisu Simplicijanu kaže: »Apostol me naučio što je više od same slobode; sloboda je služiti: kad sam, veli, slobodan bio, svima sam služio, da ih više predobijem (za Krista). Što je više od slobode, nego

(3) S. theol. II-II, q. 27, a. 2; q. 28, a. 2; Tillmann, n. dj. st. 146 i sl.; Schilling, n. dj. n. 287.

(4) »Nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiae sed requiritur quaedam mutua amatio, quae fundatur super aliqua communicatione. Amor autem super hanc communicationem fundatus est caritas. Unde manifestum est quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum«, S. theol. II-II, q. 23, a. 1.

(5) RDJ. n. 433, 1474, 1491, 1538, 1671.

imati Duha milosti, imati ljubav? Sloboda te čini slobodnim pred ljudima, ali ljubav prijateljem s Bogom (6).

2. — **Predmet Božje ljubavi.** a) Materijalni je prvotni predmet sâm Bog kako ga vjerom spoznajemo kao najveće i najsavršenije dobro. Drugotni su materijalni predmet: razumna stvorenja ukoliko su stvorena na Božju sliku i priliku i pozvana na život u vječnoj slavi s Njim.

Zato demoni i odsuđeni ne mogu biti predmet ove ljubavi, osim ukoliko ih obuhvaćamo kad iz ljubavi k Bogu želimo, da mu sva stvorenja bez razlike služe, kako je On odredio (7).

b) Formalni predmet Božje ljubavi jest vječna Božja dobrota, dostojna ljubavi u sebi i zbog sebe. Nije dakle formalni predmet ljubav Božja prema nama (Bolgeni, Ballerini), jer takova ljubav (»amor concupiscentiae«) rađa istina nadu, ali ne rađa dobrohotne ljubavi, pogotovo ne prijateljske. Do prijateljske ljubavi vodi Božja dobrota kao motiv, promatra li se kao skup svih Božjih svojstava ili kao posebno svojstvo Njegova bića. Sva su svojstva u Bogu identična i svako vodi do nesebične, čiste ljubavi k Njemu.

Ljubav k Bogu je u nama trajno raspoloženje (habitus) (Rim 5, 5), a nije sâm Duh Sveti u nama, koji neposredno izvodi čin ljubavi svojom djelatnošću, bez ikakova posrednog stanja vlastite naše duše (8). Ono je isto tako različno od posvetne milosti koja je u duši i nju bitno usavršuje, dok je ljubav u volji kao poseban dar, po kojemu čovjek postaje sposobnim izvršiti natprirodan čin ljubavi prema Bogu i bližnjemu. Ali ako i jest stanje različno od posvetne milosti (9), ono je s njom uvijek nedjeljivo spojeno. Pa kako se posvetna milost dobiva, raste i gubi, tako se s njom dobiva, raste i gubi ova Božanska ili teološka ljubav.

3. — **Svojstva kreposti ljubavi.** Ona je:

a) natprirodna, kako znamo, jer je od Boga darovana,

b) jednovrsna posebna krepost. Krepost je, jer je trajno raspoloženje, počelo vjerskih čina po kojemu se čovjek veže uz

(6) RDJ. n. 1251.

(7) S. theol. II-II, q. 25, a. 3; Suarez, n. dj. tract. 3, disp. 1, sect 2, n. 5.

(8) To mišljenje Petra Lombardskog zabačeno je na saboru trident. DB. n. 800.

(9) DB. n. 821. Sv. Pavao (2 Kor 13, 13) navodi dvije različne stvari kad kaže: »Gratia Domini nostri Jesu Christi et caritas Dei«. S. theol. II-II, q. 23, a. 3; S. c. gent. c. 21.

Boga i do Njega dolazi (dat potentiam operandi); posebna je krepost, jer je predmet natprirodna blaženstva (Božansko dobro) posebno dobro, kakovom nema premca ni u kojem redu; jednovrsna je krepost (kao i vjera), jer joj je jedan motiv, jedna svrha — Božanska dobrota, koja se razumnim stvorenjima objavljuje na isti način, priopćujući im svoju dobrotu (10);

c) najodličnija krepost. Odličnija je od moralnih kreposti, jer joj počelo djelovanja polazi izravno od Boga, dok kod moralnih kreposti nastupa ljudski razum kao počelo djelovanja; odličnija je među bogoslovskim od vjere i nade, jer Boga bliže i više obuhvata: nesavršenost koja se očituje u vjeri (u neviđeno) i nadi (u nedohvaćeno), smanjuje se kod ljubavi, gdje je predmet u neku ruku prisutan, sjedinjen s nosiocem koji ljubi (11). Zato veli sv. Pavao: najveća je od svih ljubav (1 Kor 13, 13);

d) bez ljubavi k Bogu nema prave kreposti prema riječi sv. Pavla: »Kad bih razdijelio sve svoje imanje i kad bih predao tijelo svoje da ga sažegu, a ljubavi ne bih imao, ništa mi ne bi koristilo« (1 Kor 13, 3). Stvarno: prava krepost usmjeruje sve djelovanje k prvotnom dobru čovjekovu i najvišem savršenstvu (»virtus est dispositio perfecti ad optimum«); zato nema prave ni pune kreposti gdje nema ljubavi; ako ima kakva kreposna djelovanja ono je nesavršeno, jer nije ispravno upravljeno k posljednoj svrsi. Sv. Augustin kaže: Ne ću ništa drugo uopće ni nazvati krepošću osim najviše ljubavi prema Bogu (12). Sve se druge kreposti tako nazivaju prema raznolikom djelovanju ljubavi.

e) ljubav k Bogu je kraljica kreposti. To slijedi iz naprijed rečenoga. Ona je izvanji oblik (forma) sviju kreposti ukoliko ih stavlja na pravo mjesto i daje im konačni oblik u odnosu prema konačnoj svrsi; osnova je ukoliko ih podržava, a kraljica ukoliko ih mudro upravlja; ona stavlja pojedine čine u red, ona im daje oblik (13).

f) ljubav k Bogu mora biti djelotvorna. Na to nas sv. Pismo kratko i jasno upozoruje: »Neka nam ljubav ne bude ri-

(10) S. theol. II-II, q. 23, a. 3, 4, 5.

(11) ibid. a. 6.

(12) Sv. Augustin, De mor. Ecch. Cath. n. 15.

(13) Merkelbach, n. dj. I, str. 665; Sv. Toma, S. theol. II-II, q. 23, a. 8; Tillmann, n. dj. IV (1), § 13, str. 169.

ječju ili jezikom nego djelom i istinom« (Iv 3, 18). Krist otvoreno veli: »Tko pozna moje zapovijedi i obdržaje ih — to je onaj koji mene ljubi« (Iv 14, 21). U oznaci ovoga značaja ljubavi osobito se ističe sv. Jakob u svojoj poslanici, a sv. Pavao je napisao riječi: »Ljubav je dakle izvršenje (ispunjenje) zakona« (Rim 13, 10).

g) Boga moramo ljubiti iznad svega.

Ta zapovijed glasi: »Ljubi Gospodina Boga svoga svim srcem svojim i svom dušom svojom i svom misli svojom« (Mt 22, 37); zatim: »Tko ljubi oca ili majku više nego mene, nije mene dostojan; i tko ljubi sina ili kćer više nego mene, nije mene dostojan« (Mt 10, 37). Razlog je na dlanu: ljubiti stvorenje više nego Stvoritelja, bila bi za Boga uvreda. Jačina ili stupanj najviše ljubavi (»iznad svega«) koju nam Krist ovako jasno razlaže, nema se uzeti u osjetilnom ili čuvstvenom pogledu (intensive) nego u moralnom (appretiative): sve prije izgubiti, pa i isti život, nego napustiti ljubav k Bogu.

I u tom se shvaćanju mogu razlikovati tri stupnja ljubavi: prvi izrazuje odlučnu pripravnost položiti za Boga svoj život, kad se radi o smrtnom grijehu; b) drugi i onda, kad se radi o lakom grijehu; c) treći čak i onda, kad se radi o stvari, koja je Bogu samo manje ugodna (mila). To je najviši stupanj savršene ljubavi, do kojega rijetke duše dolaze uz veliku milost Božju. Onaj prvi stupanj dostaje da potpuno izvršimo zapovijed ljubiti Boga nada sve i da u slučaju potrebe zadobijemo oproštenje grijeha. To je Crkva potvrdila (14) na osnovi objave. Sv. Pavao kaže: Ako pak tko Boga ljubi, taj je priznat pred Bogom (1 Kor 8, 3). Još jasnije govori sv. Ivan: Ljubezni, ljubimo jedan drugoga, jer ljubav je od Boga i svaki koji ima ljubav, od Boga je rođen i pozna Boga (1 Iv 4, 7). Biti »priznat pred Bogom« i »od Boga rođen« — znači biti opravdan pred njim i biti u milosti.

4. — **Učinci ljubavi.** Osim što po ljubavi dobivamo oproštenja grijeha, postajemo djeca Božja i sinovi Njegovi, uživamo Božju zaštitu i pomoć u nevoljama, primamo unutrašnje prosvjetljenje i duhovnu slobodu — treba napose spomenuti ova tri učinka: a) duhovnu radost nad Božjim savršenstvima, b) duševni mir u ovom životu i ako u nesavršenom obliku i c) žar i zanos za Božjim stvarima (»zelus amoris«). K ovome valja još izrično primijetiti: čin savršene ljubavi opravdava grešnika sine sacramento, non tamen sine voto sacramenti. To znači opravdanje (posvetna milost) slijedi, nakon što je

(14) DB. n. 898; O ljubavi k Bogu ističu se napose djela sv. Franje Saleškog (Philotea; Traité de l'amour de Dieu).

pred Bogom došla do izražaja potpuna pripravnost volje učiniti sve što Bog traži. A tu je uključen i votum sacramenti (15).

5. — **Potreba ljubavi k Bogu.** Kako je s posvetnom milošću nerazdruživo vezana krepost ljubavi (caritas), a bez posvetne milosti nema spasenja — slijedi da je:

a) ljubav k Bogu kao krepost (trajno raspoloženje) svima bez razlike uvijek potrebna kao sredstvo za spasenje. Ta je nauka Crkve (16) osnovana na izvorima objave;

b) čin ljubavi k Bogu nije apsolutno potreban kao sredstvo spasenja. Apsolutnu potrebu takova čina u Starom Zavjetu, odmjenjuju u Novom Zavjetu sakramenti krštenja i pokore (i mučeništvo). Za slučaj nemogućnosti primiti sakramente, ukazuje se bezuvjetna potreba čina ljubavi, ako je odrastao čovjek u stanju smrtnoga grijeha (necessitas medii hypothetica);

c) čin ljubavi k Bogu napose je naređen svakom slobodnom razumnom čovjeku.

Da je svima dana takva zapovijed, jasno je iz već spomenutih Kristovih riječi: Ljubi Gospodina Boga Svoga svim srcem svojim, svom dušom svojom i svom misli svojom (Mt 22, 37). A da je to posebna zapovijed slijedi iz neposredno dodane Kristove primjetbe: »to je najveća i prva zapovijed«. Očito se ona tim izdvaja iz skupa ostalih zapovijedi i pridaje joj se osobita važnost. Protivno je stanovište nekih bogoslova naišlo na odsudu crkvene vlasti (17).

Kada i koliko puta je čovjek dužan izvršiti čin ljubavi? Na to pitanje valja odgovoriti, da će redovno (per se) biti dužan:

a) nakon što je došao k razumu, t. j. nakon što je prvi put shvatio obvezu, da Boga ima ljubiti iznad svega;

b) češće u životu. Ovo »češće« se ne da matematički ustanoviti. Iz zabačene tvrdnje, da je to »dosta u pet godina jedanput« (18) slijedi barem toliko, da će ga trebati izvršiti po kojiput preko godine. Bit će znak budna duhovna života, a svakako na duhovnu korist vjernika, ako čine vjere, ufanja i ljubavi češće u sebi probuđuju. Ova se obveza međutim ne smije brojiti među teže u životu vjernika, jer joj oni zadovoljavaju već tim, što obavljaju svoje molitve, sudjeluju nedjeljom kod sv. mise a kojiput i kod procesija (actus caritatis

(15) Noldin, De praeceptis II[23], str. 58; Schilling, n. dj. n. 296.
(16) Rim 5, 5; Gal 5, 6; Gal 6, 15; DB. n. 198, 800, 801.
(17) DB. n. 1101, 1155, 1156, 1157, 1289 (Errores varii de rebus moralibus).

virtualis); koji su pak daleko od svake prakse vjerskoga života, griješe i protiv ove dužnosti, ako je formalno ne vrše;

c) vjerojatno u času smrti (19). Oni koji ga u tom času ne smatraju obvezatnim, vele: da veže samo one »koji su u teškom grijehu, a ne mogu se ispovjediti« (Noldin, II, 61). Svijest pak na samrtnom času, da nemamo teškoga grijeha, osim što ne će biti osobito jaka, nije u stanju potisnuti uvjerenja, da je to čas gdje moramo sve učiniti, da spasimo dušu za vječnost. Za to je kod nas uvedena praksa, probuditi čin vjere, ufanja i ljubavi i na samrtnoj postelji — samo svake hvale vrijedna.

*

Hvalospjev sv. Pavla ljubavi: »Kad bih jezike ljudske i anđeoske govorio, a ljubavi ne bih imao, bio bih kao mjed koja ječi ili praporac koji zveči. Kad bih imao dar proroštva i poznavao sve tajne i sve znanje, kad bih imao toliku vjeru da bih i gore premještao, a ljubavi ne bih imao — bio bih ništa! I kad bih sav svoj imetak razdijelio i kad bih tijelo svoje predao da se sažeže, a ljubavi ne bih imao — ništa mi ne bi koristilo!«

»Ljubav je strpljiva, dobrostiva, ljubav ne zavidi, ljubav se ne hvasta; ne nadima se; ne čini što je nepristojno, ne traži svoga; ne razdružuje se, ne misli o zlu; ne raduje se nepravdi, a raduje se istini. Sve podnosi, sve vjeruje, svemu se nada, sve trpi!«

»Ljubav nikada ne prestaje, ako i proroštva prestanu, ako i jezici umuknu, ako i znanja nestane; jer dijelom znamo i dijelom prorokujemo. Pa kad dođe što je savršeno, prestat će što je djelomično.«

»Kad sam bio dijete govorio sam kao dijete, mislio sam kao dijete, sudio sam kao dijete. A kad sam postao muž, odbacio sam što je bilo djetinje. Sad naime gledamo kroz ogledalo u zagonetci, a tada ćemo licem u lice. Sada poznajem dijelom, a tada ću poznavati kao što sam i sam poznat. A sad ostaje vjera, ufanje i ljubav, ovo troje; ali najveća je među njima ljubav!« (Kor 13, 1-13).

§ 2. GRIJESI PROTIV LJUBAVI K BOGU

Svaki je, a pogotovo teški grijeh po svojoj biti grijeh protiv ljubavi k Bogu; ali napose valja označiti dvije vrste čina, koji su izravno upereni protiv ljubavi k Bogu. To su: mržnja (odium) i duhovna lijenost (acedia). Tko i kada griješi propustom protiv ljubavi k Bogu, ne vršeći naređena čina ljubavi, ustanovili smo naprijed.

1) **Mržnja na Boga** je čin volje, koja se Bogu protivi i od njega bježi. Mržnja je uopće odvraćanje volje od predmeta kao od predmeta zla; ovdje predmet nije stvar, nego osoba — Bog, od koga se volja s negodovanjem odvraća.

(18) DB. 1156.

(19) Sv. Alfonz, Theol. moral. l. 2, n. 23.

Mržnja se na osobu očituje na dva načina: a) kad netko mrzi iz bojazni (odium abominationis), držeći da mu prijeti neko zlo od osobe. U tom slučaju: ili mrzi osobu kao nosioca zla što mu prijeti, ili mrzi na osobi samo to zlo svojstvo od kojega zazire;

b) kad netko mrzi iz neprijateljstva (odium inimicitiae) smatrajući osobu u sebi zlom, želeći joj također zlo i nesreću. I na jedan se i na drugi način može griješiti protiv Boga.

U svakom je slučaju mržnja na Boga čin, kojim ga čovjek naprosto odbija, izbjegava kao neko zlo. U prvom ga slučaju smatra nesrećom za sebe i mrzi radi toga, a u drugom želi zlo Njemu, jer:

a) prezire Njega i njegove odlike (želio bi da ga nema, ne drži ga svemogućim, sveznajućim, pravednim i sl.);

b) raduje se kad ga ljudi vrijeđaju, a žalosti radi Božjih savršenosti;

c) vrijeđa ga sâm i djelotvorno promiče sve, čim samo misli da će umanjiti Njegovu vanjsku slavu.

Mržnja na Boga je najveći grijeh što se dade zamisliti, jer izravno napada Božju dobrotu. Isto je tako očigledno, da je mržnja iz neprijateljstva prema Bogu jači i strašniji grijeh nego mržnja iz bojazni, jer se prva protivi Božanskoj unutrašnjoj dobroti i svetosti, koju pokvaren čovjek smatra zlom, a druga se protivi izvjesnom vanjskom učinku, koji po njegovom mišljenju od Boga izlazi.

Kod ovoga se grijeha, ako je izveden pri potpunoj svijesti, ne može smanjiti materija, jer je svaka i najmanja pomisao, svijesno i svojevoljno pripuštena, izravna uvreda neizmjerne Božje bitnosti, koja je sama dobrota i svetost. To ipak ne znači, da je svako mrmljanje, pobuna ili pogrda Boga — odmah prava mržnja na nj. Čovjek mrzi na kaznu, koju mu Bog šalje u obliku bolesti, smrti ili vječne odsude, ali tim još ne mora mrziti na Boga koji šalje kaznu, jer je pravedan.

Moderno naše vrijeme, nošeno idejama bezbožne filozofije, mnogo pridonosi vjerskom nehaju (indiferentizmu), koji u nemaru za Boga i njegove zapovijedi i u strastvenom traženju životne sreće u ovom svijetu, ide često tako daleko, da Boga i vječni život s njim otvoreno omalovažava, javno prezire i čak izravno mrzi. Moderna znanost prošloga stoljeća, ogrezla u pozitivizmu, a osobito socijalni pokreti našega vremena, izbjegavali su i samu ideju Boga, izdizali isključivo ljudski razum kao jedino djelatno počelo i pripravili tlo agnosticizmu, spomenutom vjerskom indiferentizmu i otvorenom bezboštvu. Zadaća je našega doba, da iznova popravlja izrovana staze i podiže svjetionike, koji prokazuju puteve k Ocu svijetla i istine.

2) **Duhovna lijenost** (mrzost) kao grijeh protiv ljubavi k Bogu stoji u osjećaju žalosti radi Božje dobrote, zatim što je trud i muka

skopčana s radom oko duševnog spasenja. Otud se rađa najprije mrzost na sredstva spasenja, a onda na Boga samoga. Ta duhovna mrzost hvata nekoga baš radi dobrote Božje, koju nam očituje u darovima Duha Svetoga i u svojoj posvetnoj milosti (20). Bježeći čovjek od radosti radi djelâ Božje dobrote, bježi tako od Boga i vrijeđa ga baš u onom, radi čega bi ga imao najviše hvaliti i slaviti: zbog iskaza njegove ljubavi, koja se prema nama očituje u milosti i darovima. Ta i takova duhovna lijenost je po sebi teški grijeh protiv ljubavi k Bogu (21).

Kako ljubav k Bogu u nama raste i pada? 1. — Ljubav je kao darovana krepost u volji, jer joj predmet nije osjetilno nego duhovno — Božansko — dobro. Darovana nam je ili ulivena u dušu po Duhu Svetomu, načinom potpuno natprirodnim, bez ikakove naše zasluge ili uzročna djelovanja naših moći. Zato n e m a n i k a k o v a r a z m j e r a između stupnja te milosti i naše prirodne sposobnosti, jer Bog daje svoje darove »po mjeri koju je Krist darovao« (Ef 4, 7).

2. — Stupanj se Božje ljubavi u nama m o ž e p o v e ć a t i dok smo u ovom životu. Što je naime ljubav u nama veća, to smo bliži Bogu kao svome konačnom cilju. Ne povećaje se u širinu (»extensive«), nego u dubinu (»intensive«), jer se ne gomila kao dio u dijelu, nego raste i jača, sve više prožimljujući dušu. Tome povećanju nema kraja (22), jer ono izlazi od Boga kao od uzroka, a čovjeku se sposobnost diže čim više ljubav raste. Tako ga svaki čin raspolaže i podiže, te stalno u ljubavi jača, pa mu Bog prama tome njegovom nastojanju i pripravljanju daje uvijek novi, veći stupanj milosti. Na tom putu može čovjek (subjektivno) postići izvjestan stupanj relativno savršene ljubavi, ukoliko sa svoje strane odstrani sve što joj se protivi. Sv. Toma na tom putu razlikuje tri stupnja: početni (via purgativa), napredni (via illuminativa) i savršeni (via unitiva) (23).

3. — Ljubav k Bogu se, doduše, u ovom životu ne može izravno u m a n j i t i, ali može neizravno: djelovanjem koje oslabljuje zanos za Božje stvari, gomilanjem lakih grijeha, koji u duši čovjeka stvaraju raspoloženje za teški grijeh. I z g u b i t i se može i doista se gubi svakim teškim grijehom (24).

(20) Osnovno moralno bogoslovlje, str. 389.

(21) S. theol. II-II, q. 35, a. 1; S u a r e z, n. dj. tract. 3, disp. 6, sect. 3.

(22) Errores Beguardorum et Beguinorum, Conc. vienn. (1311), DB. n. 471.

(23) S. theol. II-II, q. 24, a. 9.

(24) To slijedi iz navoda sv. Pisma (Iv 14, 21; Rim 6, 23; 2 Tim 1, 7; Rim 8, 15) gdje se posjedovanje vječnoga života ili isključenje od njega dovodi u vezu s grijehom, DB. n. 808, 837.

POGLAVLJE II.: LJUBAV PREMA SAMOME SEBI

Ljubav prema sebi samome ima za ljudski život presudno važan etički značaj. S mnogih se strana može i mora ogledati, da se ispravno ocijeni i primijeni kao pobuda (motiv) djelovanja.

§ 1. ŠTO JE I ŠTO TRAŽI

Osim a) n e s v i j e s n a (prirođena) težnja za očuvanjem i usavršenjem vlastita bitka (appetitus innatus), postoji jedno teženje kojim čovjek b) s v i j e s n o upravlja, u cilju da sebe i svoje prirodno dobro unaprijedi, poveća, sačuva za budućnost i tako sebi olakša život (amor naturalis). Nema u tom nastojanju druge namjere, nego da te prirodne darove usavrši, potrebe zadovolji silama koje imade, te na taj način dođe u položaj nekog prirodnog blagostanja. Takova je ljubav prema sebi potrebna, moralno dobra i pohvalna. Ali postoji i ljubav koja ide preko prirodnih potreba i motiva. To je c) n a t p r i r o d n a ljubav prema sebi, u subjektu koji svijesno ide za spoznatom natprirodnom svrhom i za takovim svojim usavršenjem, koje do nje najsigurnije i najlakše vodi. To je ljubav k Bogu kao p r e d m e t u l j u d s k e s r e ć e. U njoj je sadržana i natprirodna ljubav prema samome sebi — Boga radi.
O toj natprirodnoj (bogoslovskoj) ljubavi prema samome sebi govorimo na ovom mjestu.

1. — Na pitanje **kako** sami sebe ljubimo natprirodnom ljubavi Boga radi, odgovara sv. Toma: ako ljubimo Boga što je n a m a dobar. Ništa čovjek ne ljubi što njemu, njegovoj prirodi ne odgovara kao spoznato dobro. To je uvijek potreban u v j e t za djelovanje ljudske volje (dobro je njezin predmet). Zato se može reći da i Boga najprije tako ljubimo: jer je n a m a dobar i milostiv (amor concupiscentiae). Ali kad smo Ga spoznali kao najveće dobro, ne samo svoje nego kao najviše dobro uopće, ne mora formalna pobuda naše ljubavi biti što je n a m a dobar, nego to: što je d o b a r u o p ć e, što je d o b r o t a s a m a. U tom Ga ljubimo iznad svega, pa i sebe same isključivo radi Njega. Savršena ljubav ima naročitu pobudu (motiv): ne ljubi zato jer je nešto n j e z i n o dobro (to je opći uvjet svake ljubavi), nego zato jer je dobro samo (25).

(25) S. theol. II-II, q. 25, a. 4; S c h i l l i n g u je predmet ove ljubavi »die Gottebenbildlichkeit«, a motiv »die göttliche Vollkommenheit«, Lehrb. d. Moralth. sv. II, n. 206, str. 3.

Ljubav k Bogu jest prijateljstvo čovjeka s Bogom. Otud slijedi da čovjek koji Boga ljubi, ima prijateljstvo prema svemu što je Božje. A pošto je takav čovjek i sâm Božji, ne kažemo da je sebi samomu prijatelj, nego da ljubi sebe samoga — u Bogu, radi Boga. Ova se ljubav po nauci sv. Doktora (26) proteže također na tijelo, koje po svojoj prirodnoj vezi s dušom teži, da bude sudionikom vječnoga blaženstva.

2. — **Postoji zapovijed da čovjek ljubi samoga sebe** svrhunaravnom ljubavi.

Kod Mt 22, 39 kaže Krist: »Ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe«. U izričnoj zapovijedi ljubavi k bližnjemu stoji uključena zapovijed ljubavi prema samome sebi, jer se veli: »kao samoga sebe«. Ljubav prema sebi ima dakle biti mjerilo ljubavi prema bližnjemu. Ljubav prema Bogu kao jedinstvena krepost obuhvaća ljubav prema bližnjemu i prema sebi: a) jer smo kao bića slika i prilika Božja, b) jer smo posinjeni i pozvani na vječni život s Njim u slavi.

Ljubav prema sebi ima svoju etičku vrijednost u činjenici, što ide za onim i onakovim našim dobrom, koje je s ćudorednim redom u potpunom suglasju. I ono djelo što naoko izgleda kao zanemarivanje i obescjenjivanje vlastitoga ja, kad se radi o nižim nagnućima (samozataja, poniznost, dragovoljno siromaštvo i sl.), odskače u moralnom pogledu kao djelo visoke cijene, jer ima pred očima vječnost, dušu i njezinu ovisnost o Bogu. Zato kaže sv. Augustin: Ti onda ljubiš spasonosno sebe samoga, kad Boga ljubiš više nego sebe (27).

3. — **Što nalaže uredna ljubav k sebi?** Na temelju opće zapovijedi ljubavi, dužni smo skrbiti za:

a) natprirodna dobra što ih pretpostavlja poziv na vječni život s Bogom, provoditi život u posvetnoj milosti, upotrebljavati sv. sakramente, obdržavati zapovijedi Božje, crkvene i ljudske; te dobrim djelima i kreposnim činima osigurati sebi sretnu vječnost. Dakako, što tko više bude u tom nastojanju djelotvoran, tim će postići veći stupanj slave. Ali obveza na neki viši stupanj — ne postoji;

(26) S. theol. II-II, q. 25, a. 5.

(27) Sv. Augustin, De moribus Eccl. cath. n. 49.

b) duhovna dobra. Dužni smo tražiti onu i onoliku kulturu duha, kolika je potrebna da preko nje lakše ispunjavamo dužnosti svoga zvanja i postignemo konačnu svrhu.

Kažemo: toliko — koliko, jer nema stroge obveze za nekom višom duhovnom uljudbom (kulturom) — i ako je poželjno i korisno, da je svatko sebi pribavi i da se ona širi. Napose to vrijedi danas za naše prosvijećeno doba, gdje su se sredstva života daleko izmijenila na bolje i mogućnosti skladna duševna razvoja vanredno poskočile (škole, odgojni zavodi, tisak, radio i sl.). Upozoriti pak valja i na uvećanu mogućnost zastranjenja od prave svrhe i na stramputice baš u naše doba. Moralna je snaga naroda i skupina često upravo u obratnom razmjeru s modernim uljudbenim napretkom; nije to zbog napretka u uljudbi, nego zbog nedostatna napredovanja, bolje poradi površna nedostatna primanja tekovina modernog vremena i neshvaćanja njihova pravoga značenja;

c) tjelesna dobra. Za njima valja također težiti i to redovnim sredstvima, na moralan način, prema prilikama u kojima živimo. Tako skrb za sretan i ugodan zemaljski život i za zdravlje ima biti jedna od prvih dužnosti u životu, ali nipošto jedina i glavna dužnost.

Briga za stanovanje, hranu, odijelo, odmor i dr. leži istina, na čovjeku, osobito na ocevima obitelji — ali se ne smije izroditi u manu gramzljivosti, u život samo za stjecanjem novca i imetka; takova je pošast zahvatila naše moderno društvo (»soif d'argent et soif du plaisir«) — i ona bi — ostane li tako — bila njegova konačna propast. Čini se ipak, da će zdrava struja što se s druge strane zapaža, uspjeti navratiti život modernog doba na staze koje vode pravom shvaćanju smisla ovozemnog života;

d) vanjska dobra. Osobnu čast i dobar glas treba također svaki čovjek, da se uspješno održi na duhovnoj visini u žurnoj jurnjavi na putu kroz život.

Kad sv. Pismo govori: »brini se za dobro ime« (Crkv 41, 15) — samo potvrđuje ono što nalaže prirodni zakon. Osobna čast i časno ime čuvaju čovjeka na putu kreposti (individualni značaj) i stvaraju povjerenje drugih u nj (socijalni značaj). Ako ta briga i jest redovno samo laka obveza, opet nikomu nije slobodno ozloglasiti sebe bez razložna uzroka baš zato, jer su čast i dobar glas redovno potrebni, da se očuvaju spomenuta dobra višega reda, pogotovo u vršenju službe ili dužnosti prema zajednici;

e) imetak u takovoj mjeri, da čovjek bez poteškoća može udovoljavati dužnostima u obitelji i zvanju. To je etički posve opravdano. Težiti i raditi za povećanjem imetka (za bogatstvom) nije nitko dužan, ali je slobodno svakomu — tek samo na pošten način.

Na mjestu je ovdje spomenuti: prirodnoj, egoističnoj težnji čovjeka za posjedovanjem — uvijek je potrebno suprotstavljati ljepotu duševna stanja, koje ispravno ocjenjuje duhovne vrijednosti u poredbi s materijalnima, pa ne smatra sreću života u obilju materijalnih dobara. Ta gramzljiva nota kod ljudi našega vremena, samo je dokaz koliko pojedinci zaboravljaju na svoju konačnu svrhu i na riječi Kristove: »Tražite najprije kraljevstvo nebesko i njegovu pravdu, a sve ovo će vam se nadodati (Mt 6, 33).

4. — **O dužnosti izabrati zvanje i prihvatiti se rada.** U opseg pojma ljubavi prema samome sebi spadaju i ove dvije:

a) **odabrati zvanje** u kojem će pojedinac doživotno vršiti neki posao (stvaranje, rad) za koji osjeća prirodnu sklonost. Taj posao ima biti u skladu s oživotvorenjem ciljeva što mu ih nameće činjenica: da je stvor Božji koji se ima sjediniti sa svojim Bogom, ali ujedno određen da živi društvenim životom, te da tako vodi račun ne samo o sebi nego i o drugima. U svom zvanju ima svatko živjeti i raditi tako, da uspješno služi Bogu i postigne spas svoje duše, a da usto bude od koristi bližnjemu i domovini.

Istina, izrična pozitivna zapovijed o dužnosti izbora zvanja ne postoji u sv. Pismu, ali dužnost izbora slijedi: a) iz zapovijedi o ljubavi prema samome sebi (da li ću lakše i sigurnije postići svoje spasenje kao laik ili kao redovnik?); b) iz ljubavi prema roditeljima (da li ću ih za slučaj potrebe moći u tom ili onom zvanju pomagati?); c) iz dužnosti prema društvu ili državi.

Ovaj posljednji razlog nisu u prijašnje vrijeme uzimali u obzir. Nekada je rad u određenom zvanju bio nepoznat. Rad se smatrao dužnošću neslobodnih slojeva (robova), dok su samo slobodni zauzimali mjesta u javnoj službi. To nisu bila zvanja u pravom smislu, jer robovi nisu mogli slobodno birati, niti se slobodno opredijeliti za rad, a slobodni opet nisu osjećali moralne odgovornosti prema cjelini, kad su sebe smatrali cjelinom (državom). Istom je kršćanstvo uspostavilo pravu cijenu radu, i ako tek laganim putem i postepenim razvojem. Od isticanja rada za spas duše, prelazi evanđelje također na isticanje rada za vremenite potrebe, pa i redovan službeni posao smatra moralno vrijednim kad kaže, da ga prijelazom na kršćanstvo ne treba napuštati, nego nastaviti kao stanje ili zvanje, u kojem prema Božjem Promislu valja koracati k svojoj konačnoj meti. To se stupanje k meti u raznim strukama i raznim zvanjima zbiva po Božjoj volji, pa zato jednako ide na korist pojedinca i cjeline, kojoj je tko članom.

Tako se subjektivna sklonost ili sposobnost pojedinca k nekom poslu u zvanju skladno pokriva s objektivnom potrebom i korišću, kako njegovom tako društva ili zajednice. Njegovo zvanje nema samo individualni, nego i socijalni značaj.

Danas je promatranje zvanja sa socijalnog gledišta od osobite važnosti. Po njemu posao pojedinca dobiva na vrijednosti: on nije tek pojedinačan, nego je dio rada cjeline. Pojedinac se tako oslobađa okova »klase«, njegov se duševni obzor širi; on ne osjeća samo pripadnost, nego pomalo i odgovornost za uspjehe i neuspjehe cjeline. Na taj način kroči k ispravnom shvaćanju životne zadaće, nalazio se u javnom (službenom) ili slobodnom (privatnom) zvanju. Kako ljudski život poprima u svom razvoju sve više mnogovrsnih oblika, postaje socijalni značaj zvanja danas daleko veće važnosti nego prije. Danas su pojedina zvanja jače vezana ne samo između sebe, nego napose s društvenom cjelinom. Njihov djelatni značaj u zajedničkom životu odskače kud i kamo jače, nego u prijašnjim stoljećima. Na svakom se koraku očituje, kako se društveni život ne može skladno razvijati bez sređena stanja među seljacima, bez rada i uspješna razvoja obrtnika, bez sknađenih liječnika, učitelja, činovnika i dr. Svako pojedino zvanje dobiva svoju etičku vrijednost po svom radu, sposobnosti i trajnoj čestitoj službi. Samo tako ono stječe poštovanje i postaje kulturan čimbenik u društvu. Ali i prema Božjem Promislu zauzima pravo mjesto u odvijanju ovozemnog ljudskog života.

Potreba izbora zvanja nameće svakom pojedincu dužnosti:

a) ispitati sebe i svoje sposobnosti; b) savjetovati se s roditeljima ili skrbnicima; c) promijeniti krivu stazu (ako je moguće, a ustrpljivo se prilagoditi prilikama, ako promjena zvanja ne može uslijediti). Nitko zato nije vlastan spriječiti pojedinca u izboru zvanja, ako on ispravnim putem prilazi k njemu i s potrebnim oprezom ispituje sebe i svoje sposobnosti, pazeći da ni u čemu ne dođe u sukob ni s Božjim ni s ljudskim propisima.

Mnogi griješe na svojoj djeci, kad ih sile da se prihvaćaju zvanja, za koja djeca ne pokazuju nikakove sklonosti ni sposobnosti. Unesrećuju ih na taj način, namećući im svoju volju i želje, a ne ispitujući dosta osobnost djeteta. Ali još više griješe roditelji koji se suprotstavljaju sklonosti svoje djece i njihovoj težnji za svećeničkim ili redovničkim zvanjem.

b) **Raditi (vršiti kakav posao) su dužni svi ljudi.** S pitanjem zvanja vezano je pitanje dužnosti rada kao ćudoredne dužnosti. Je li svaki čovjek dužan raditi, tako da bi griješio, kad ne bi ništa radio?

S onim što je naprijed rečeno o radu kao socijalnom čimbeniku u razvoju i napretku ljudskoga društva, gubi se čisto privatni značaj rada kao sredstva za uzdržavanje pojedinca i njegove obitelji. On poprima s o c i j a l n i značaj i postaje sredstvo općega, zajedničkog napretka i koristi, pa je lako razumjeti, da su u tom smislu svi ljudi dužni raditi. Svi su dužni ispuniti, svatko na svoj način, riječ Gospodinovu: Rađajte se i množite se, napunite zemlju i sebi je podložite... (Gen 1, 28). Bilo duševnim bilo tjelesnim radom, svi su dužni nekako toj zapovijedi zadovoljiti. Nemaju međutim pravo koji traže t j e l e s n i rad od svakoga pojedinog čovjeka, i samo tjelesnom radu pridaju svu važnost. Duševni je rad jednako častan, težak i vrijedan, čak često teži i vrijedniji od tjelesnoga. Jedan i drugi zaslužuje naziv rad, kad ide za tim, da pojedincu ili zajednici priskrbi potrebna ili korisna dobra. K njemu se isto tako stavlja danas kao ravan o r g a n i z a c i o n i rad, ako ćemo ga dijeliti od duševnoga. Kršćanstvo je ocijenilo rad, kakavgod bio, kao ispunjavanje Božje volje. Dalo mu je ćudoredan značaj i tako ga je otelo od postavljanja u neku posebnu visinu. Nije čovjek na svijetu radi rada, niti je rad neka vrijednost u sebi, kojoj se treba klanjati i uzveličavati je preko mjere (27a). Rad je tek sredstvo za svrhu koju čovjek ima; svaki se rad ima prilagođivati čovjekovim potrebama i prema njima ravnati. A čovjekove potrebe nisu samo potrebe o v o g a ž i v o t a, nego u prvom redu potrebe n a t p r i r o d n o g a života. Prema tome se ima rad uskladiti s tim prvim i glavnim ciljem ljudskoga života. Na to smjeraju Kristove riječi: Tražite najprije kraljevstvo Božje i njegovu pravdu..! (Mt 6, 33). Sve se to dade međusobno uskladiti i u ovom našem redovnom životu, prilikama, zbivanjima, potrebama i dužnostima. Treba samo imati volje i dati se poučiti, jer je danas kršćansko shvaćanje o životnoj zadaći pojedinaca i država, kod mnogih pomućeno i neispravno. A da je tako nije čudo, kad su neprijatelji Kristova morala, kršćanskih istina i crkvenih propisa imali, a negdje još uvijek imaju punu slobodu razvijanja svojih opakih nazora.

(27a) »Es hat ja auch nicht an Menschen gefehlt, welche aus der Arbeit eine »Religion« machen wollten...« (T i l l m a n n, n. dj. IV (2), str. 141, 153, 162).

U sv. Pismu se nalaze tri mjesta iz kojih neki žele dokazati obvezatnost tjelesnoga rada za svakoga pojedinca. Pozivaju se:

a) na riječi mukotrpnog Joba koji reče: Čovjek se rađa za posao (»ad laborem«) kao ptica za lijet... (Job 5, 7). Međutim ovdje »labor« znači, bol i teškoće u životu, koje će svatko imati iskusiti, a ne tjelesni rad;

b) na riječi rečene Adamu: U znoju lica svoga hranit ćeš se kruhom... (Gen 3, 19). Te riječi označuju k a z n u ljudskom rodu radi grijeha, a ne kažu da svaki pojedinac ima tjelesno raditi u znoju svoga lica;

c) na riječi sv. Pavla: Ako tko ne će raditi, neka ni ne jede (2 Sol 3, 10). Sv. Pavao kori neku skupinu ljudi koji su se odavali ljenčarenju, pa za njih veli, da ne zaslužuju ni jela, kad ne će da rade. Njegova se riječ odnosi na posve konkretan slučaj, a ne smije se uzeti za opće pravilo, koje bi se moglo ili čak moralo protegnuti na svakoga pojedinca. Ono ima opći značaj u smislu: da s v i na neki način imaju raditi; ali otud se ne može izvesti dužnost tjelesnoga rada za svakoga pojedinca.

Bilješka 1. U novije se vrijeme rad neobično uzdiže kao jedinstveno mjerilo etičke vrijednosti. K tomu valja ovo reći: priznajemo radu ne samo socijalno i moralno, nego i natprirodno značenje, jer nas povezuje s Kristom našim uzorom; svojim duševnim i tjelesnim radom (djelovanjem) uz Božju pomoć izvodimo djela, po kojima ćemo se nakon smrti s Njim sjediniti u vječnoj slavi. Priznat ćemo napose i socijalnu potrebu rada u naše vrijeme u daleko većem i jačem stupnju, nego u prijašnjim stoljećima. Društveni je život u pojedinostima postao povezaniji, ljudi su se zbližili daleko više nego prije; uslijed savršenih tehničkih veza (komunikacija) nastale su uzajamne obveze, kojih naši predi nisu poznavali. Zajednica stavlja veće zahtjeve na pojedinca nego prije. Otud veća dužnost da pojedinac radom svoj dio prinese zajednici, jer od nje više traži, a i više dobiva. To je traženje etički opravdano, jer vodi brigu o ljudskim potrebama i ono radu za opće dobro s ovoga gledišta daje posebnu moralnu cijenu. Ukoliko se započeto društveno previranje uspije u tom cilju ustaliti i srediti, ono će uz pretpostavku, da se trajno prilagodi zdravim načelima, što ih j e d i n o kršćanstvo sobom nosi, predstavljati veliku snagu napredak i poboljšanje u socijalnom, političkom i kulturnom životu narodâ. Ali ne možemo i ne smijemo odobriti nikakova pretjerivanja u tom smislu, na koje naginju mnogi ljudi, vođeni svojom pogrješnom ideologijom. Ona se hvasta da može stvoriti nebo ovdje na zemlji; stvarno postupa tako, kao da je čovjek rođen samo za ovu zemlju i kao da je s produktivnim radom na njoj i radom za vremenito blagostanje društva i države izvršio sav svoj zadatak kao čovjek. Za to ćemo zauzeti ispravno gledište, ako kažemo a) t j e l e s n i j e r a d p o t r e b a n k a o r e d o v n o s r e d s t v o z a o d r ž a n j e ž i v o t a. Na nj nisu obvezani oni koji žive od milostinje (redovnici), ni oni koji imaju od čega živjeti; nisu obvezani s toga naslova, ali su obvezani s razloga što je rad b) s r e d s t v o p r o t i v d o s a d e (lijenosti). Lijenost i dosada prijete grijehom, a svaki je čovjek dužan izbjegavati bližu grješnu prigodu. Pa kako je u tom slučaju rad najbolje sredstvo — dužni su pojedinci da ga se barem

u tu svrhu prihvate. c) rad za zajednicu pod nadzorom države i na njezin zahtjev, u danim je okolnostima i uz potrebne uvjete opravdan (27b).

Bilješka 2. U pitanju: da li pojedinac ima pravo na rad stanovište je katoličkog morala ovo: a) svatko ima pravo raditi (ius laborandi) jer ima pravo na život i uzdržavanje poštenim sredstvima. To njegovo pravo stvara kod drugih dužnost: nitko ga ne smije priječiti u izvršenju i u radu. Da li i u slučaju moralno opravdanog štrajka, ovisi o konkretnim prilikama (28); b) nitko nema prava na rad (ius ad haborem) u smislu: da mu drugi mora dati mogućnost rada, ako ga sam ne može naći. Kad bi takovo pravo postojalo, bilo bi izvor velikih smetnja, prevara i nepravdi u društvenom životu; c) svatko ima pravo na nužno životno uzdržavanje, u slučaju kad nigdje i nikako ne može naći rada. To je pravo osnovano na prirodnom pravu na život; državi i pojedincima pada s istoga naslova dužnost pružiti svim takovim pojedincima potrebno uzdržavanje; državi kao zajednici s naslova razdiobne pravednosti (iustitia distributiva), a pojedincima s naslova ljubavi prema bližnjemu (caritas). Kako će se to u pojedinim slučajevima uspješno provesti — zadaća je državne uprave i društva. Naše vrijeme, Bogu hvala, ide polagano u susret tome cilju; uz teške doduše borbe, ali sigurnim koracima kroči na poprište socijalna pravda.

§ 2. GRIJESI PROTIV LJUBAVI PREMA SEBI

Makar da čovjeka u svemu djelovanju vodi njegovo (pravo ili umišljeno) dobro, može on u tom nastojanju pogriješiti na dva načina: bilo da u ljubavi prema sebi ide predaleko (previše), bilo da ne vrši ni ono što je prema samomu sebi dužan (premalo).

a) Previše (per excessum) čini kad ljubav prema sebi stavlja uvijek na prvo mjesto; za svoje osobno dobro zapostavlja sve ostalo — i Boga i bližnjega. To je egoizam, grijeh koji u većoj ili manjoj mjeri znade ovladati pojedincem, da postaje bližnjemu oduran.

(27b) Schilling, n. dj. II, sv. n. 232-236; o precjenjivanju rada i o izvraćanju njegova značenja, kaže: »Die modernen Erhebungen der Arbeit durch Sozialisten und Atheisten, die sie wie eine neue Art Gottesdienst feiern, überzeugen nicht und machen die Würde der Arbeit nicht klar, weil der Grund ihrer Würde unklar und unfasslich bleibt; was hier über die Würde der Arbeit gesagt wird, sind nichts als Worte; ähnlich verhält es sich ja mit den Erhebungen der Menschenwürde und der Körperpflege und mit andern modernen Forderungen, für deren Begründung ihren modernen Vertretern die grossen Ideen fehlen.« Ondje n. 237, str. 44.

(28) Encikl. »Rerum novarum« i »Quadragesimo anno«; Hraščanec dr. R., Radnici u pokretu, str. 61.

b) Premalo (per defectum) sebe ljubi uvijek kadgod griješi, jer svakim grijehom nanosi štetu najprije svojoj duši. Psalmista kaže: Tko ljubi nepravdu, mrzi svoju dušu (10, 6), zato se grijeh protiv ove ljubavi zove: mržnja prema samome sebi (odium sui). Formalno, istina, nitko sama sebe ne mrzi, ali se ta mržnja očituje stvarno (kao učinak):
a) ako ljubi više stvar ili osobu, koja ga odvodi od vršenja zapovijedi (29); b) ako sebi želi smrt ili je samoubijstvom doista prouzroči; c) ako tvrdokorno ustraje u nepokori, čak i na smrtnom času.

Bilješka. Grijesi protiv ljubavi prema sebi samome obično se ne iznose u ispovijedi, s razloga što je svaki grijeh stvarna optužba vlastite duše, koja grijehom sebe zanemaruje i uništava za volju drugoga. Ali grijehe pretjerana egoizma valja napose iznijeti i o toj dužnosti vjernike poučiti. To je potrebno s razloga što ljudi vođeni prirodnom ljubavlju, nastoje svoje prestupke uljepšati; čovjek u svom oku ne zapaža brvna, dok u oku bližnjega vidi i trun. Pa dok tako ljudi subjektivno nalaze neke isprike, objektivno su uzrok sablazni na svakom koraku (zavidan čovjek, »zelenaš«, škrtac, tašt svećenik i sl.). A Krist je rekao: Teško onomu čovjeku preko koga dolazi sablazan (Mt 18, 7).

POGLAVLJE III.: LJUBAV PREMA BLIŽNJEMU

Sv. Ivan Evanđelista nam govori: Od Boga imamo ovu zapovijed, da tko Boga ljubi, (treba da) ljubi i bližnjega svoga (1 Iv 4, 21). Razlog toj zapovijedi leži u činjenici, što je ljubav k Bogu specifično jedan te isti čin s ljubavlju prema bližnjemu; ljubav kao trajno raspoloženje (habitus) ima jedan te isti formalni objekt (Boga), zato obuhvata i bližnjega koga u Bogu i radi Boga ljubimo (30). Prije smo rekli da sva razumna stvorenja (osim odsuđenika i zlih anđela) spadaju na drugotni materijalni objekt ljubavi k Bogu. Ne ljubimo ih radi neke njihove vlastite dobrote i vrijednosti, nego radi Boga jer su Njegova stvorenja, i radi Krista jer su Njegovom krvlju otkupljena. Po Njemu su svi ljudi naša braća, po Njemu svi zajedno sačinjavamo jednu obitelj, pozvanu sa svim članovima bez razlike na zajedničku sreću i vječni život u slavi s Njim. Takova se misao uznosi nad sve pojedinosti i nad sve razlike u relativnoj vrijednosti, što se stvarno nalazi među ljudima; ta misao plovi iznad svih sporednih motiva, a

(29) Sv. Augustin: »Si male amaveris, tunc odisti«, In Joannem tr. 51, n. 10.
(30) S. theol. II-II, q. 25, a. 1.

slijedi samo najveći, najčišći i najuzvišeniji motiv koji gleda u Bogu. Zato je ljubav prva i najveća krepost: što prvenstveno uživa u Božjoj slavi i ne traži za sebe ništa, jer po njoj ima sve. Formalna se objektivna slava Božja stvarno pokriva sa subjektivnom konačnom svrhom svakog čovjeka.

§ 1. ŠTO TRAŽI I KAKO JE VALJA PROVODITI

1. — Ljubeći Boga radujemo se radi njegovih savršenosti (»complacentia«), želimo da ih sva razumna bića upoznaju, radujemo se kad ih upoznaju i priznaju; tu smo uključeni i mi sami kao predmet i svaki naš bližnji koji u ljubavi sudjeluje. Svi se sjedinjujemo u ljubavi k Bogu, jer svi imamo jednaku dušu od Boga stvorenu; svi shvaćamo i cijenimo ljepotu (etički momenat) nesebičnosti, što dolazi do izražaja u prijateljskoj ljubavi (»benevolentia«); čistoću toga motiva čuvamo tako, što se na Boga oslanjamo i trajno na Nj obaziremo, a ne samo na osjetilnost i prirodnu sklonost. Tako usvijesno ljubimo i samu tu vezu (»hoc modo charitas per charitatem amatur« (31), koja nas s Bogom združuje, i trajno je (kao dobro) želimo svima koje ljubimo. Među njih brojimo i grješnike (32) ukoliko su kao ljudi sposobni za i pozvani na vječni život.

Pod izrazom »bližnji« razumijevali su Židovi samo pripadnike svoga plemena (naroda), makar da se zapovijed ljubavi prema bližnjemu (Lev 19, 18: »Ljubi bližnjega kao samoga sebe«) stvarno mogla i morala protezati i na pripadnike izvan izraelskog plemena (Lev 19, 34: »Ako stranac medu vama stanuje... ljubite ga kao sebe same«). Ne samo poradi ove izrične zapovijedi, nego i s razloga što St. Zavjet priznaje sve ljude kao djecu jednoga Oca Stvoritelja, dakle stvarno kao jednu obitelj gdje su svi ljudi braća (Gen 9, 5), postojali su elementi za ispravno shvaćanje pojma »bližnji«.

U Novom Zavjetu naglasuje Krist ljubav prema bližnjemu kao svoju »novu zapovijed« i stavlja je uporedo sa zapovijedi ljubavi k Bogu. On je ujedno jasno označio, da se pod bližnjim ima razumijevati svaki čovjek, pa i narodni neprijatelj (priča o milosrdnom Samaritancu [Lk 10, 30]). Kao vrhovni zakon svoga poslanstva postavlja: »Novu vam zapovijed dajem da se među sobom ljubite kao što sam ja vas ljubio... Po tomu će svi poznati da ste moji učenici ako budete ljubili jedan drugoga« (Iv 13, 34).

(31) S. theol. II-II, q. 25, a. 2.
(32) S. theol. II-II, q. 25, a. 7.

Bližnji nam je također ne samo svaki čovjek, nego i svako razumno stvorenje, dakle i anđeli s blaženima u nebu i duše u čistilištu. Izuzeti su samo odsuđenici i zli anđeli; oni ne mogu biti predmet ljubavi k Bogu, jer su od Boga pravedno odbačeni. Ljubiti ih dakle prijateljskom ljubavlju, značilo bi povrijediti Božju pravednost. Natprirodna se ljubav naime osniva na zajedništvu vječnoga života u Bogu, a od njega su oni isključeni. Nisu međutim isključeni iz opće ljubavi kojom želimo da sve što Bog stvara i čini, ostane po svojoj prirodi onako i traje onoliko, kako i koliko to služi Njemu na slavu (33).

Ljubiti bližnjega znači dakle:

a) u prirodnom pogledu (moralno): htjeti mu dobro s razloga što je to plemenito, budući da se radi o biću koje s nama ima istu prirodu, iste društvene potrebe i jednaku zadaću u životu.

b) u natprirodnom pogledu (supernaturalno): htjeti mu dobro s razloga što nas na to nuka ljubav k Bogu i što tim ugađamo Bogu, kojemu svi pripadamo kao djeca, braća u Kristu, hramovi Duha Svetoga i baštinici kraljevstva nebeskoga. Bog je dakle uvijek formalna pobuda (motiv) ljubavi, i ako se kadgod pojedinačni čin odvija pod vidom, koji na prvi mah ne pokazuje izrično na Boga, nego samo bližnjega dovodi u vezu s Bogom (stvorenje, sin, dijete, prijatelj Božji, brat Kristov, slika, hram, slava Njegova i dr.).

2. — Kako valja ljubiti bližnjega?

A) **Postoji pozitivna Božja zapovijed ljubiti svoga bližnjega kao samoga sebe.**

Nakon što je Krist proglasio ljubav k Bogu prvom i najvećom zapovijedi, dodao je odmah: »Druga je (zapovijed) slična ovoj: ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe« (Mt 22, 39). To opetuje sv. Ivan Evanđelista: »I ovu zapovijed imamo od Boga: da tko ljubi Boga, ljubi i bližnjega svoga« (1 Iv 4, 21). Prema duhu ove zapovijedi opravdano izvodimo:

kao samoga sebe: to znači da motiv ljubavi prema bližnjemu ima biti jednak, a ljubav ne mora biti jednako jaka kao ljubav prema samomu sebi; ova ima prednost pred ljubavi prema bližnjemu i ima joj biti mjerilo. To slijedi: a) iz jasne dužnosti da svaki ima spasiti svoju dušu (Mt 16, 25), ima se dakle najprije brinuti za sebe; b) iz ispravno shvaćene ljubavi prema sebi kako se kod razumnih i čestitih ljudi opaža: oni na prvom mjestu ljube svoju prirodu ukoliko je razumna (svoju dušu); c) iz ispravno shvaćene ljubavi prema Bogu i bližnjemu: Boga ljubimo kao počelo i osnov svake lju-

(33) ibid. a. 11.

bavi; pojedinac sebe kao *sudionika* (particeps), a bližnjega kao *druga i brata* pozvana k istoj vječnoj slavi (34).
Pojedinac se *združuje* s Bogom (»unitas«), a bližnji se njemu (pojedincu) *pridružuje* (»unio«) i s njim sudjeluje. Sebe dakle ima pojedinac više ljubiti, jer je ta ljubav k sebi mjerilo, nego bližnjega za kojega je mjerilo. Exemplar potius est quam exemplatum. O tom se izražava sv. Augustin ovako: Primum ergo dilige Deum, deinde te ipsum; post haec dilige proximum sicut te ipsum. Nam si te ipsum non nosti amare, quomodo proximum poteris in veritate diligere? (35).

B) Bližnjega valja ljubiti unutrašnjim i izvanjskim načinom.

a) *unutrašnjim činom* (affective) što znači: u srcu mu željeti dobro. Valja ga naime ljubiti kao sama sebe; sebi pak samome svatko prirodno želi samo dobro i svakim svojim činom za tim teži. U tu se svrhu dobar vjernik ne će zadovoljiti samo tim, da općenito za sve moli i da svoga bližnjega ne mrzi (negativno), nego će nastojati biti pripravan u svakoj zgodi s njim dijeliti radost u dobru a žalost u zlu (pozitivno);

b) *izvanjskim činom* (effective) što znači: pokazati svoju ljubav na djelu. Izvor je ljubavi u Bogu; što tko Boga više ljubi, više će to bližnji osjetiti, jer ljubav goni na djelo. Naših pak dobrih djela ne treba Bog za sebe, ali ih treba bližnji. Zato je Krist rekao: Što jednome od ovih najmanjih učinite, meni ste učinili (Mt 25, 40).

Djelotvorna ljubav prema bližnjemu posebno je veliko poglavlje u životu kršćanskog vjernika. Napose će o njoj biti govor u odsjeku: Vanjski znaci ljubavi prema bližnjemu. Ovdje naglasujemo da i ona ima obuhvatiti *sve ljude* i to: pojedinačno (individualno) kao ljude i društvovno (socijalno) kao skupine (plemena, narodi), ima dakle biti *općenita* (universalis). Ne misli se, dakako, da ima obuhvatiti sve kao pojedince, jer je to fizički nemoguće, nego općenito, tako da nikoga ne isključi. Ova je kršćanska ljubav prema bližnjemu osobita oznaka Kristovih sljedbenika, u opreci prema uskogrudnom sebičnom shvaćanju starih predkršćanskih naroda. Pokazalo se to odmah na početku kršćanskog doba, kad je sv. Pavao na začuđenje ondašnjega svijeta pisao: Nema tu više Židova ni Grka, roba niti slobodnjaka, muško niti žensko: svi ste vi jedno u Isusu Kristu! (Gal 3, 28).

C) U općoj zapovijedi ljubavi prema bližnjemu postoji određeni red

Ljubav stremi k Bogu i od Njega izlazi. Prijateljska se ljubav osniva na zajedništvu vječnoga života u Njemu. Odnos svega stvorenoga i

(34) ibid. q. 26, a. 4; *Schilling*, n. dj. n. 348.
(35) *Sv. Augustin*, Sermo 385, n. 5.

sviju bića prema Bogu kao počelu, traži da postoji izvjestan obzir među njima i Bogom kao i među samim bićima. Niti su svi ljudi kao *osobe* jednako vrijedni, niti sva *dobra* jednake cijene, a niti su sve *potrebe* jednako teške u životu. Zato ne mogu ni obveze ljubavi biti posvuda i prema svakomu jednake. S obzirom na ta tri istaknuta gledišta, možemo ih sa sv. Tomom (36) ovako razvrstati:

1) **Osobe.** Jednu osobu pred drugom može netko više ljubiti na tri načina: a) *prema njezinoj vrijednosti* (obiective), kad nekoga ljubi više, jer to stvarno zaslužuje; b) *prema vlastitom sudu* (appretiative), kad na nekom smatra koje odlično svojstvo vrijednim veće ljubavi ili kad mu je ta osoba bliža; c) *prema stupnju ljubavi* (intensive), kad je čin ljubavi življi i dublji prema jednom nego prema drugomu.

2) **Dobra.** I dobra se jedna od drugih razlikuju u cijeni na tri načina: a) *duhovna* su dobra natprirodna (vječni život, milost, krepost) i prirodna (sloboda, volja, razum); b) *tjelesna* (vremenita) su dobra: unutarnja (život, zdravlje, znanje, sposobnost) i izvanjska (čast, dobar glas, imetak). Prva su dva kao moralna dobra (bona personae) uvijek pred imetkom (bona fortunae).

3) **Potrebe** (*nužda*) u kojima se bližnji može nalaziti ili su duhovne ili tjelesne prirode. U jednoj i u drugoj valja uzeti u obzir okolnost, da li je nužda (potreba) skrajnja, teška ili laka: a) *skrajnja* (extrema) je nužda kad pod izvjesno (certo) prijeti pogibao vječne propasti ili tjelesne smrti. U takovoj se nuždi nalazi n. pr. krivovjernik ili nekršteni na smrtnom času (duhovna), ili teški bolesnik, smrtno ranjen čovjek (tjelesna); b) *teška* je (gravis) nužda ili potreba kad spomenute pogibelji prijete vjerojatno (probabiliter) — ako ne stigne tuđa pomoć. I položaj u kom doduše zlo nije najveće, ali prijeti pod izvjesno (certo), smatra se teškom nuždom (robstvo, velika sramota, propast imetka, teška bolest i sl.; c) *obična* (levis) je nužda (zove se i laka) gdje je se pojedinac može osloboditi bez velike muke. U takovoj se nuždi redovno nalazi svaki grješnik (duhovna nužda) ili svaki siromah čovjek (tjelesna nužda). Između navedenih pojedinih stupnjeva mogu se još praviti razlike, jer se nužda ocjenjuje moralno a ne matematički. Tako ističu »quasi extremam necessitatem« koju zovu i »gravissima«. Iz okolnosti će uvijek trebati odrediti, da li se takova nužda više približuje skrajnoj ili više k teškoj nuždi (potrebi), i prema tome riješiti slučaj.
S obzirom na potrebe redoslijed je dakle ovaj: skrajnja duhovna, teška duhovna, skrajnja vremenita (ili tjelesna), teška vremenita, obična duhovna, obična vremenita.

4) **Veze** što postoje među osobama gdje vlada ljubav, jesu također različite. Valja razlikovati: a) *tjelesnu* vezu što nastaje krvnim srodstvom. Vrsna je razlika višestruka: roditelji i djeca, muž i žena, rođaci, svojta; b) *duhovna* veza što nastaje iz vjerskih čina. Posebne su vrste: vjernici među

(36) S. theol. II-II, q. 26, a. 1-13.

sobom, s dušobrižnikom, s ispovjednikom i dr.; c) građanska veza što nastaje iz političkih odnosa. Posebne su vrste među: građanima, sustanarima, sudrugovima i sl.

3. — Pretpostavivši te pojedinosti, red ljubavi (ordo caritatis) je ovakav:

1) Boga mora svatko ljubiti na prvom mjestu iznad svega objektivno i aprecijativno.

To smo dokazali kod rasprave o ljubavi k Bogu i prema sebi samome. S ovoga se gledišta tek mogu razumjeti Kristove riječi: »Tko dolazi k meni a ne mrzi oca svojega i matere svoje ... i još k tome i duše (t. j. života) svoje, ne može biti moj učenik« (Mt 10, 37). Sve dakle prije izgubiti — pa i najdraže na svijetu — nego ljubav k Bogu, koja se gubi jednim jedincatim smrtnim grijehom. Tolika je cijena Božje ljubavi; za nju nema zamjene.

2) U istim okolnostima dužan je svatko sebe samoga ljubiti više nego bližnjega.

Osim navoda kod Mt 22, 39 i Lev 19, 18 na temelju kojih smo dokazali da je ljubav prema sebi mjerilo za ljubav prema bližnjemu (37), ističemo napose dokazivanje sv. Tome gdje on naglasuje razliku između sudionika (particeps) i sudruga (socius) na vječnoj slavi i u vječnom životu s Bogom (38). Sudionik je pred sudrugom, dakle ljubav prema sebi (sudioniku) dolazi pred ljubav prema bližnjemu (sudrugu). Spomenuti valja i činjenicu kako se redovno pokazuje u životu: da naime čovjek prirodno ljubi više sebe nego drugoga; prirodnu pak sklonost ima čovjek od Stvoritelja, ne može dakle ta pojava biti pogrješna.

3) Među bližnjima treba bolje i svetije ljubiti objektivno više, a nama bliže intenzivno i aprecijativno više.

a) Bolji i svetiji pojedinci su u posjedu visokih i viših dobara, koja ljubimo Boga radi; zato im želimo da u njima još više napreduju, jer se tako Božja slava uvećava; po Božjoj dobroti imaju oni i neko pravo, zapravo prednost na nova veća dobra. Objektivno su oni Bogu bliži jer su na prvom mjestu, pa su zato i dostojniji (39).

(37) »norma« ne upućuje na jednakost nego na sličnost, S. theol. II-II, q. 44, a. 7.
(38) S. theol. II-II, q. 26, a. 4.
(39) Noldin, n. dj. str. 82.

b) Utjecaj ljubavi je jači na ono što je nam krvno ili duhovno bliže, nego na ono što je nam dalje; više je razloga (motiva) ljubavi kod krvno ili duhovno bližih, nego kod onih koje smo dužni ljubiti općom ljubavi; zato je i snaga ljubavi (intenzitet) jača, nego u istoj prilici kod drugoga bližnjega (40).

Poradi toga valjat će priteći u pomoć:

a) ako se u jednakoj skrajnoj duhovnoj ili tjelesnoj nuždi nalaze dva čovjeka: onomu koji ti je rođak;

b) ako su u nejednakoj nuždi: onomu koji je u duhovnoj nuždi, makar drugi bio i rođak;

c) ako svećeniku valja odlučiti, komu će prije pomoći u slučaju gdje umiru: nekršteno dijete i krštenik starac — odlučit će pomoći djetetu, jer starac može sebi sâm pomoći probudivši savršeno pokajanje, a dijete bi umrlo nekršteno (u pretpostavci da nema nikoga drugoga tko bi ga krstio);

d) ako valja župniku odlučiti kojemu će bolesniku na smrtnoj postelji prije priskočiti u pomoć: ocu koji mu nije župljanin ili svome župljaninu, valja reći: župljaninu, ako nije skrajnja nužda, jer se radi o duhovnoj pomoći i duhovnom srodstvu koje nosi prednost pred tjelesnim; ako je pak skrajnja nužda, priteći će u pomoć ocu, jer i ako se radi o duhovnoj pomoći, u jednakoj je nuždi krvna veza jača i preča, a ljubav intenzivnija (41)

4. — Sve što je rečeno o prednosti (prvenstvu) ljubavi prema sebi, vrijedi kad su okolnosti među nama i bližnjim jednake (in pari conditione). Kad nisu — drugi je red i to:

1) U nenužnim duhovnim dobrima slobodno je bližnjega sebi pretpostaviti.

Razumije se: što je komu za vlastiti duševni spas potrebno, niti može niti smije izostaviti; ali što nije potrebno nego samo korisno, može tkogod iz ljubavi prepustiti bližnjemu. Lišava se tako netko duhovna dobra na jednoj strani, ali ga stječe na drugoj, jer je takav postupak krepostan čin, koji će Gospod uvijek nagraditi.

Za praksu. Slobodno je: a) sebi željeti što duže poživjeti i u ovom životu djelovati na slavu Boga i korist bližnjega, a svoju osobnu vječnu sreću odložiti na kasnije; b) izložiti se daljnjoj grješnoj prigodi za duhovno ili tjelesno dobro

(40) Mausbach, Kath. Moraltheol. II, str. 108.
(41) »Bonum multorum commune divinius est (conservare) quam bonum unius«, Sv. Toma, S. theol. II-II, q. 31, a. 3, ad 2; »Esse partis est propter totius unde et bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis«. S. c. gent. l. 3. c. 17.

bližnjega, osobito stručnim licima (svećeniku, liječniku); čak i bližnjoj grješnoj prigodi — uz potrebne mjere opreza; c) odgoditi izvršenje duhovna dobra djela (stupanje u red) — radi duhovna ili tjelesna djela milosrđa; d) željeti veća duhovna dobra bližnjemu nego sebi, pa tako vlastite zasluge prikazati n. pr. za duše u čistilištu; e) uz vlastitu životnu pogibao spašavati utopljenika, dvoriti zarazne bolesnike (kuga) i sl.). U slučaju da je život bližnjega za Crkvu, državu ili opće dobro neophodno potreban — postoji i dužnost zaštititi njega, a izložiti sebe (42).

2) Duhovno dobro bližnjega valja uvijek pretpostaviti vlastitom tjelesnom dobru. Napose:

a) u skrajnoj duhovnoj nuždi valja bližnjemu pomoći i uz cijenu vlastita života ili velike vremenite štete. Poput Krista, veli apostol sv. Ivan »valja i nama za brata život položiti« (1 Iv 3, 16). Dakako: a) ako postoji sigurna nada da ćemo ga spasiti, b) ako nema nikoga tko mu hoće pomoći, te c) ako otuda ne će nastati još neko veće zlo. Tako bi stvarno bilo samo veće zlo, kad bi se netko žrtvovao, da na smrt bolestan bližnji pod svaku cijenu dođe do svećenika, a da zbog toga bude cijelo mjesto na pr. izloženo strijeljanju i sl.

b) u teškoj duhovnoj nuždi dužan je bližnjemu u pomoć priskočiti samo onaj koga na to dužnost veže, kao n. pr. svećenik; ostali su dužni uz neku svoju laku štetu ili neugodnost. Ali ako tkogod ničim neobvezan, ipak i u takovoj nuždi žrtvuje čak i svoj život za bližnjega, izvršio je hvalevrijedno kreposno djelo.

c) u običnoj duhovnoj nuždi valja priskočiti u pomoć uz malu vlastitu vremenitu štetu. Veća se žrtva ni od koga ne traži, jer se bližnji uz malo truda može i sam te nužde osloboditi.

3) Tjelesno dobro bližnjega valja uvijek pretpostaviti vlastitom izvanjskom dobru. Napose:

a) u skrajnoj tjelesnoj nuždi dužan je to učiniti i uz cijenu života tko je po službi dužan pomoći (n. pr. liječnik); ostali uz neke svoje žrtve ili neugodnosti, makar bile i teške;

b) u teškoj vremenitoj nuždi — valja pomoći uz vlastitu neku (laku) neugodnost;

c) u običnoj vremenitoj nuždi — samo onda ako za onoga koji pomaže nema ni poteškoće ni neugodnosti.

(42) S. theol. II-II, q. 26, a. 9, 10, 11.

»Caritas non obligat cum gravi incommodo« ima se ovako razumjeti: ako bi za me nastala razmjerno teška neugodnost, nisam dužan pozitivno priteći u pomoć. Još mi uvijek ipak ostaje dužnost priteći u pomoć negativno t. j. preko trećega lica, na način kojim mogu od sebe otkloniti teške neugodne posljedice a ipak pomoći. To valja napose naglasiti, jer se na račun odveć slobodna razumijevanja spomenute uzrječice, često izmiču ljudi od pomoći bližnjemu u vremenitoj potrebi i ondje, gdje im je to stvarno dužnost. S obzirom na ljudsku sebičnost, dotjeranu do načela u naše vrijeme, katolička moralka napose naglasuje etičku vrijednost svojevoljna odricanja i žrtve u korist bližnjega. To nije samo slobodno, nego je plemenito i spasonosno u smislu riječi sv. Pavla: »Sve mi je dozvoljeno, ali sve nije korisno. Neka nitko ne traži svoje, nego ono što je bližnjega!« (1 Kor 10, 23) (43).

4) Pojedinac je dužan opće dobro pretpostaviti svojemu tjelesnom i vremenitom dobru.

Razlog leži u činjenici, što je pojedinačno dobro upravljeno k dobru zajednice kao prema svrsi; pa kako je opstojnost dijela radi cjeline, tako je i dobro pojedinca podređeno dobru cjeline. Cjelina i njezino dobro stoje zato u neku ruku bliže Bogu nego pojedinac (44). Od zajednice pak u najvećoj mjeri ovisi ne samo on kao pojedinac, nego i svi ostali pojedinci. Zajednica mnogo pripomaže postignuću konačne svrhe svakoga svoga člana, zato je s ovoga najvišega gledišta plemenito i opravdano ljubiti opće dobro više, nego svoje u istim okolnostima. Pretpostaviti opće dobro vlastitomu vremenitomu u danom slučaju kao što je n. pr. rat, požar, postaje jasna dužnost: pomoć ne ide na račun pojedinca (sudruga ratnika, pogorelca i sl.) nego na račun zajednice, sela ili domovine. U tomu je moralna ljepota žrtve, u tomu i opravdanje ove moralne dužnosti.

Bilješka. U redu ljubavi prema bližnjemu na mjestu je da se napose istakne ljubav prema najbližima: ženi, djeci i roditeljima. Iznad osjetilne ljubavi, koja je ovdje prirodna i razumljiva, valja da u obitelji kraljuje prava čista ljubav u najvišem stupnju (45). Među bližnjima su ovi čovjeku najbliži ne samo po ljubavi nego osobito i po djelotvornom učinku njezinu. Najprije dolazi žena, pa djeca, zatim otac, mati, braća, sestre; iza njih rođaci, svojta, a onda prijatelji, dobročinitelji, poglavari, javni službenici. Takav je red općenito i redovno. Prema roditeljima uz objektivno veću ljubav dugujemo zahvalnost i poštovanje, ali prema ženi i djeci uz intenzivno veću ljubav — požrtvovnost do smrti. U ovaj se obiteljski krug mogu ubrojiti i rođaci i prijatelji; u redu

(43) S. theol. II-II, q. 26, a. 7.
(44) Schilling, n. dj. n. 293; Merkelbach, n. dj. I, str. 697.
(45) Noldin, n. dj. str. 85, Sv. Toma na n. mj. a. 8.

ljubavi mogu važni razlozi osobne prirode unijeti razlike i iznimke u izvjesnoj mjeri; to ne smeta razvoju ljubavi dok iskreno nastojimo zadovoljiti onome na što nas Kristova zapovijed obvezuje. Red je uvijek slobodno, čak je nekada i potrebno izmijeniti, napose u potrebi kakova se ukazuje na času smrti; ali i radi osobitih okolnosti prolazna značaja (otac pijanac dolazi iza matere, čestit prijatelj prije nevaljalca rođaka) slobodno ga je, a nekada i potrebno izmijeniti.

§ 2. LJUBAV PREMA NEPRIJATELJIMA

Na pitanje tko se ima smatrati našim neprijateljem, odgovaraju svi učitelji morala suglasno: onaj koji nas mrzi, vrijeđa ili nam nanosi nepravdu. Takav stav zauzima čovjek neprijatelj ne samo prema našoj osobi, nego i prema svima koje nazivamo svojima (žena, djeca, roditelji).

Pojam »neprijatelj« suzio je svoj opseg prema kršćanskom shvaćanju. Poganska je pučka etika smatrala neprijateljem svakoga pripadnika drugoga naroda. Nacionalistički okvir je načelu etičkog djelovanja bio često mjerilom, baš kao što se to isto i danas zapaža u nekim pojavama međunarodnoga života. Ljubav prema ljudima uopće, pa i prema neprijateljima iz prirodne neke plemenitosti poznaju samo stari poganski filozofi (Sokrat, Platon, Cicero, Seneka). Kod židovskog se naroda ova misao, istina, nalazi izražena u njihovim svetim knjigama (Lev 19, 18 i 34), ali je rabinska praksa nacionalistički pojam prijatelja protegnula samo na pripadnike Izraela; za neprijatelje je sâm zakon nalagao mržnju, kako to i Krist Gospodin izrično spominje (Mt 5, 34). Tek je On nedvoumno jasno naložio ljubiti sve ljude — čak i neprijatelje; istaknuo je to napose, makar da je u općoj zapovijedi ljubavi prema bližnjemu sadržana i zapovijed ljubavi prema neprijatelju. Ali radi toga što je ona s jedne strane suprotna općem starom shvaćanju i krivom rabinskom tumačenju, a s druge strane što stvarno sobom nosi mnogo poteškoća i označuje vrlo visok stupanj moralne snage, nju je Krist osobito naglasio kao posebnu značajku svoga sistema.

I) **Po Kristovoj zapovijedi smo dužni i neprijatelje pozitivno ljubiti.**

1) Sv. Pismo N. Z. to na više mjesta potvrđuje:

a) »Otpusti nam duge naše kako i mi otpuštamo našim dužnicima« (Mt 6, 12). Tu se ljubav prema svima, a napose prema onima koji su nam štogod skrivili, stavlja kao uvjet oproštenja: »Ako ne oprostite ljudima, ni Otac vaš ne će vama oprostiti vaših grijeha« (Mt 6, 15).

b) Isto se opetuje kod izlaganja poredbe o nemilosrdnom sluzi: »Tako će moj Otac nebeski postupati s vama, ako svaki od srca ne oprostite svome bratu« (Mt 18, 35).

c) U savjetu što ga sv. Pavao daje Rimljanima: »Ne daj da te zlo pobijedi, nego ti svladaj zlo dobrim« (Rim 12, 21) — pretpostavlja se djelotvorna dobra volja i prema onima koji nam čine zlo, dakle prema neprijateljima.

d) Ali napose su pune značenja do tada nečuvene riječi natprirodne snage koje Spasitelj govori: »Ljubite svoje neprijatelje, činite dobro onima koji vas mrze, i molite se za one koji vas progone i ogovaraju, da budete djeca Oca vašega na nebesima, koji daje da njegovo sunce izlazi i zalazi nad dobrima i zlima, a kišu daje pravednima i nepravednima« (Mt 5, 43—48).

2) Sv. Pismo St. Z. je prema svome značenju za moralni napredak čovječanstva pripravljalo na ovu izričitu zapovijed. Tako osim teksta Lev 19, 17—18 još Exod 23, 4—5, Prov 25, 21.

3) Umstveni razlozi koji osvijetljuju ovu visoku zapovijed jesu činjenice: da su svi ljudi braća u Kristu i sinovi jednoga Oca nebeskoga; da smo svi pozvani na jednaki vječni život u Njegovoj slavi; da smo svi grešni i potrebni Njegove pomoći. Osim toga razum ne može opravdati mržnje na osobu, ako i opravdava mržnju na grijeh kao uvredu Boga, što je počinja osoba. Konačno vrijednost načela: ne čini što ne želiš da drugi tebi učini, govori za ljubav i prema neprijatelju, jer svi želimo biti ljubljeni a nipošto mržnjom gonjeni, ni od koga, pa ni od neprijatelja.

II) **Za ispravno razumijevanje ove zapovijedi** valja uvažiti ovo:

a) najprije imamo isključiti svaku osvetu i mržnju u svom odnosu prema neprijatelju; ne smijemo mu vraćati jednakom mjerom, zlo zlim, neprijateljstvo neprijateljstvom; razumljivo je i ljudski je, ako ga izbjegavamo, i ako se u njegovoj prisutnosti ponešto i uzrujamo; ali se tom prvotnom porivu ne smijemo svijesno odati, niti sami postati neprijateljem. Ne treba napose ni spominjati, da osveta ne pripada nama, nego sudu ljudskom i Božjem. U krajevima gdje vlada »krvna osveta« valja obzirno, ali dosljedno i energično naglašavati pravi smisao ove Kristove zapovijedi i pokazivati zamjerne njezine plodove za društveni i posebnički život.

b) pozitivno ćemo ljubiti neprijatelja čovjeka, ako mu ne uskratimo zajedničke (opće) znakove ljubavi (signa communia), koje dugujemo svima, dakle i neprijateljima. To su: odzdraviti na pozdrav, odgovoriti na upit, ne isključiti ga od zajedničkog posla,

molitve, milostinje i sl. Uskrata bi ovih znakova odavala osjećaj mržnje, a neprijatelja bi još više ojačala u njegovu neprijateljskom stavu. Naprotiv: posebne (signa specialia) znakove ljubavi mu nismo dužni davati ni iskazivati, jer na prijateljsku ljubav nismo ni prema komu obvezani, pa pogotovo ne prema neprijatelju. Znakovi su posebne ljubavi: poziv u kuću, primanje prigodom krstitka ili svatova, posjeti, dopisivanje, izraz saučešća, prethodno pozdravljanje (osim kod starijega), prijateljski nagovor i sl.

III) **Iz dostatna je razloga katkada** slobodno izostaviti opće (zajedničke) znakove ljubavi na neko vrijeme:

a) ako to čini tko ima pravo kazniti (otac, starješina), pa se nada da će tako podložnika popraviti. Može otac na neko vrijeme odbaciti kćerku, koja je protiv njegove volje (a možda i znanja) odbjegla nevjenčana k čovjeku, pa još oženjenu, ili s njim sklopila građanski brak;

b) ako to čine i drugi, ali iz ljubavi a ne iz mržnje; tako se može dijete šibom poučiti s privolom roditelja, da se popravi; može se tako postupati i u slučaju kad neprijatelj, ako mu se pokazuju opći znakovi ljubavi, postaje samo još nasilniji i opasniji;

c) ako to biva u znak teške boli zbog svježe rane ili zbog izvanredno teške uvrede i nepravde, promišljeno i zlobno nanesene. Takav bi postupak bio opravdan prema čovjeku, koji s tobom u lice prijateljuje, a iza leđa ti sprema stupicu ili kuje klevetničku urotu.

Ali i obratno: bit će kadgod iznimno potrebno i neprijatelju pokazati znakove posebne ljubavi:

a) ako bi uskrata bila znak osobite mržnje, kao: uskratiti ruku kad je neprijatelj pruža na pozdrav; u teškoj tuđoj životnoj nesreći ostati hladan i bezobziran; kad neprijatelj traži izmirenje, odbiti ga;

b) ako postoji opravdana nada, da bi na taj način prestalo neprijateljstvo;

c) ako bi uskrata prouzrokovala smutnju. To nije rijedak slučaj u društvenom životu, gdje se ljudi sastaju po potrebi posla, poziva, dužnosti i sl., a nisu u stanju ukloniti smutnje nikakovom »izjavom« ili »opomenom« (46). Potrebno bi bilo za takav slučaj pokazati neprijatelju i znak posebne ljubavi. Noldin ipak dodaje (47): »non cum gravi incommodo«.

Ako bi se taj dodatak i mogao nekako prihvatiti za svjetovnjake, za svećenike, držim, teško. Napose to vrijedi za slučaj, kad se njihov susret odigrava pred — svjetovnjacima! Osobna je poteškoća u ovom slučaju daleko ispod veličine štete, koja nastaje ne samo za dotičnu svećeničku osobu, nego za cio stalež i Crkvu.

Kakav je grijeh uskrata znakova ljubavi?

Na pitanje odgovaramo ovako: kako je Krist ovu zapovijed napose istakao, izrazio je tim želju, da se na njezino vršenje mnogo pazi u životu vjernika.

(46) Merkelbach, n. dj. str. 687.

(47) Noldin, n. dj. str. 87; Šimecki dr. Franjo, Ljubav prema neprijatelju, Zagreb (1927), str. 66.

Ljubav je značajka Njegove nauke i poslanstva, zato je uskrata odnosnih znakova ljubavi prema neprijatelju po sebi teški grijeh (ex genere grave), jer se protivi ljubavi koja obvezuje pod teški grijeh. U pojedinačnom se slučaju ima ustanoviti: a) da li uskrata proizlazi iz mržnje, b) da li je neprijatelj smatra uvredom i c) da li uzrokuje smutnju. Ako nije ni jedno, ni drugo ni treće, uskrata je laki grijeh; teški je grijeh naprotiv, kad se ostvaruje bilo jedna od ovih triju mogućnosti.

Ustanoviti da li uskrata proizlazi iz mržnje, bit će moguće samo ako se ogleda uzrok zbog kojega je uskrata nastala. Ocjena ima povući sve okolnosti u razmatranje; tek tako će se doći do sigurna suda. Pojedinosti su u životu vrlo mnogostruke, jer su odnosi među ljudima; prilike u kojima žive, pobude zbog kojih rade, način kako svoj posao vrše itd. individualni i u svakom pojedinom slučaju drugačiji. — Ustanoviti ostala dva slučaja (je li nastala uvreda ili sablazan) nije teško.

IV) **Dužnost i način izmirenja** (reconciliatio). Prema pozitivnoj zapovijedi Kristovoj postoji dužnost neprijatelju oprostiti uvredu i s njim se pomiriti, uspostaviti redovni odnos u smislu zapovijedi ljubavi. U evanđeljima čitamo:

»Ako otpustite ljudima njihove pogreške, otpustit će i vama Otac vaš nebeski. Ako li ne otpustite ljudima njihove pogreške, ni Otac vaš ne će otpustiti vaših pogrešaka« (Mt 6, 14-15).

»Tako će i Otac moj nebeski učiniti Vama, ako ne oprostite svaki bratu svome od srdaca svojih« (Mt 18, 35).

»Ako dakle preneseš svoj dar na oltar i ondje se sjetiš da tvoj brat ima nešto protiv tebe, ostavi ondje svoj dar pred oltarom i idi prije te se pomiri s bratom svojim, a onda dođi i prinesi svoj dar« (Mt 5, 24).

»Ako ti brat tvoj sagriješi, pokaraj ga, pa ako se pokaje, oprosti mu. I ako ti sedam puta na dan sagriješi i sedam se puta obrati k tebi i rekne: kajem se, oprosti mu« (Lk 17, 4).

Prema tome:

a) uvredu valja oprostiti, iz srca ukloniti osjećaj mržnje i želje za osvetom; oprostiti ne samo u duši, nego to i izvana pokazati; opći (zajednički) znaci prijateljstva ne moraju se neprijatelju pokazati odmah, nego kasnije. Uvrijeđeni ne mora tražiti izmirenja, ako ne prijeti opasnost, da će protivnik ustrajati u grijehu ili da će odatle nastati sablazan; mora ga pak prihvatiti u duši odmah, a izvana ih može pokazati i kasnije, očitujući tako svoju žalost zbog nanesene uvrede;

b) s t a r o g a p r i j a t e l j s t v a n e m o r a o b n o v i t i, niti izvan zajedničkih znakova prijateljstva išta poduzimati;

c) d u g a o p r o s t i t i, niti od svoje tražbine odustati ne mora, ako toga ne nalaže ljubav u slučaju posvemašnjeg neprijateljeva siromaštva. Dug svoj može svatko tražiti bez mržnje i osvete i sudbenim putem; to može učiniti i onda, kad je neprijatelj sâm zatražio oproštenje. Praktički je međutim pametnije od toga zahtjeva odustati, da se stara mržnja ne obnovi;

d) i z m i r e n j e j e d u ž a n z a t r a ž i t i tko je uvredu nanio; ako su kriva obojica, tko je nanio težu uvredu; ako je uvreda podjednaka, tko je prvi uvrijedio. Ako je sigurno da ne će biti uspjeha, otpada dužnost tražiti izmirenje.

Ako je velika razlika u položaju uvreditelja prema uvrijeđenome, neki (Noldin, Merkelbach) rješavaju uvreditelja dužnosti, da on učini prvi korak k pomirenju (48). To ne će biti ispravno: vanjski položaj ne daje nikome prava, da prelazi preko osjećaja osobne časti i svijesti osobnog ponosa, koji kod čovjeka nižega društvenog položaja može biti isto tako razvijen; negdje čak i jače, nego kod mnogoga koji na društvenoj ljestvici stoji možda visoko. Treba ovdje primjetiti: svi smo slabi i lako padamo, pa u svakodnevnom odnosu kao čovjek s čovjekom često i mnogo griješimo. Prava ljubav prema bližnjemu ne će gledati na vanjski položaj, niti će cjepidlačariti, važući ovu ili onu riječ. Pred sobom će gledati veliku svrhu života i sve će rado poduzeti, da se postigne i promakne slava Božja, a duše smrtnih i grešnih ljudi sjedine u ljubavi sa svojim Stvoriteljem.

§ 3. VANJSKI ZNACI LJUBAVI PREMA BLIŽNJEMU

Nije nam naređen samo unutrašnji čin ljubavi prema bližnjemu, nego i izvanji. Čak su izvanji čini po riječima Kristovim dokaz i mjerilo prave istinske ljubavi k Bogu i bližnjemu. Bez djela je ona isprazno hvalisanje (farizejstvo) ili mrtvo slovo. »Tko posjeduje dobra ovoga svijeta, a vidi brata svoga u nevolji, pa odvrne lice svoje od njega, kako može ljubav k Bogu ostati u njemu?« (1 Iv 3, 17). Od najvećega su značenja ovdje riječi sv. Ivana: »Ne ljubimo riječju, ni jezikom, nego djelom i istinom!« (1 Iv 3, 18).

Djelotvorna je ljubav osobita značajka kršćanstva. Nju kao posebnu odliku ističe Krist i Apostoli. Ona se kao Božja kćerka predstavlja već u Starom Zavjetu, a na svoje visoko mjesto u sistemu

(48) N o l d i n, De praec. str. 604; M e r k e l b a c h, n. dj. sv. I. str. 689.

kršćanstva dolazi po odlučnim i jasnim izjavama Krista Gospodina. M i l o s r d n o s t prema Božjim stvorovima traži već prirodni zakon, ali na ovom se zahtjevu prirodnog zakona očito pokazalo, kako je bez Krista koji je »svijetlo svijeta« (Iv 8, 12), taj svijet lutao u tami. Visoki umovi kao Plato i Seneka preziru milosrdnost. Plato goni sirotinju iz svoje uzorne države, a Seneka smatra milosrđe manom (49). U takvu je zbrku ušla kršćanska krepost m i l o s r d n o s t i kao oslobodilačka misao među narode i otkrila im staze, što vode k Ocu svijetlosti, Istine i Pravde. Kroz cio srednji vijek sve do u naše novo doba ostala je ova kršćanska krepost bez protivnika; tek se N i e t z s c h e među ostalim nastranostima žestoko obara na nju, jer je ona za svakoga najvidljivija i najpristupačnija značajka duhovne nadmoći kršćanstva nad svim naturalističkim sistemima.

Milosrdnost je sv. Ivan Damascenski nazvao »nekom vrsti žalosti« (50). A kako je z l o motiv žalosti, kaže sv. Toma da je motiv milosrđa ono zlo, što ga drugi nepravedno trpi (51). Osjetilno se sučuvstvovanje s tuđom bijedom može također nazvati milosrđem, isto kao i volja pomoći bližnjemu. U potonjem slučaju nije ono drugo nego ljubav. Uzrok milosrđa je uvijek neko pomanjkanje (defectus): bilo da tko tuđe zlo uzima pod svoje, bilo da se sam boji, e će ga snaći slično stanje. Do stupnja kreposti se uzdiže, kad razum upravlja osjećajem negodovanja i n a g i n j e v o l j u d a t u đ o j b i j e d i p o m o g n e i z s a m i l o s t i. Krepost milosrđa je najviše vezana s ljubavlju, ona je stvarno učinak ljubavi, zato je sv. Toma opravdano i ne smatra posebnom kreposti (52). Ljubav radi iz dobrohotnosti (ex benevolentia), a milosrđe iz samilosti (ex compassione). U tomu je razlika među njima.

M a t e r i j a l n i p r e d m e t milosrđa je tuđa bijeda u bilo kojem obliku: neimaština, bolest, neznanje, grešno stanje, žalost, smrt i dr. F o r m a l n i j e p r e d m e t razumom opravdana pobuda na čin, da se tuđoj bijedi pomogne i tuđa suza otare. Katekizam iznosi pred vjernike točan sadržaj ovoga pojma, nabrajajući tjelesna i duhovna djela milosrđa. O jednima je i drugima

(49) O. D i t t r i c h, Geschichte der Ethik, Bd. I, str. 205; II, str. 47.
(50) S v. I v a n D a m a s c. De fide orthodoxa l. 2, c. 14.
(51) S. theol. II-II, q. 30, a. 1.
(52) »Eadem est ratio formalis objecti caritatis et beneficentiae«, S. theol. II-II, q. 31, a. 4. »Beneficentia et benevolentia non differunt nisi sicut actus interior et exterior, quia beneficentia est executio benevolentiae. Actus interior et exterior non requirunt diversas virtutes«. M e r k e l b a c h, n. dj. str. 705.

napose govor u IV. dijelu ove knjige: »Socijalne kreposti«, jer je milosrđe prvenstveno socijalna krepost.
Na pitanje da li je milosrđe najveća krepost odgovara sv. Toma: po sebi i u sebi je doista najveća krepost, ali samo u Bogu: daje naime drugima i nadoknađuje što im manjka. Bog tako svima sve daje, sve uzdržava i sve nadoknađuje. On je najmilosrdniji Otac, jer je svemoguć i neizmjeran. U čovjeku je od milosrđa veća ljubav, koja ga sjedinjuje s Bogom. Ali između svih kreposti što ravnaju čovječji odnos prema bližnjemu, najveća je i najodličnija — krepost milosrdnosti (53).

§ 4. GRIJESI PROTIV LJUBAVI K BLIŽNJEMU

Zapovijed ljubavi k bližnjemu prestupa tko ga ne ljubi (omissione) bilo u duši (unutrašnji čin), bilo na djelu (izvanji čin), kako je i kad je pozitivno naređeno. Kao negativna zapovijed zabranjuje čine, koji se ovoj ljubavi protive (commissione). Na mnogo se načina može griješiti protiv ljubavi prema bližnjemu, jer je mnogostruko dobro što ga ova ljubav predstavlja i sa sobom donosi: radost, mir, prijateljstvo, blagost, dobrohotnost, miroljubivost i t. d. Sv. Toma sve povrede ovoga dobra kao grijehe protiv ljubavi k bližnjemu (mržnja, zavist, duhovna lijenost, nesloga, svadljivost, raskoš, borba, napadaj, pobuna, uvreda, sablazan) svrstava pod četiri mane (53), koje su u suprotnosti: s ljubavlju i radošću što se iz nje razlijeva, s mirom i milosrdnošću što je prate. O nekima ćemo između ovih grijeha ovdje reći koliko je potrebno, a o drugima smo govorili u I. svesku ovoga djela, u knjizi o grijesima (55).

1) **Mržnja** (odium)

a) Znamo iz prijašnjeg izlaganja, da je mržnja na Boga najveći grijeh; mržnja pak na bližnjega kao brata po Bogu Ocu Stvoritelju, po Kristu Isusu Otkupitelju i Duhu Svetom Posvetitelju ne može biti bez grijeha, jer se ta mržnja mora nužno odnositi i na osobe presv. Trojstva. Što više: po prirodi (ex genere) je ovo jedan od najvećih grijeha, ne samo zbog toga što je pozitivni zao čin volje, koji u bližnjemu gleda nešto zlo, u sebi nepoželjno i nevrijedno (odium inimicitiae), nego i po pozitivnoj Božjoj oznaci: »Tko mrzi brata svoga — ubojica je!« (1 Iv 3, 15).

(53) S. theol. II-II, q. 30, a. 4.
(54) ibidem q. 34-48 incl.
(55) Osnovno moralno bogoslovlje, str. 330 i sl.

b) Odnosi li se mržnja na osobu bližnjega ili na koje dobro svojstvo što ga bližnji imade, a mi ga za sebe smatramo štetnim ili zlom (odium abominationis personae vel qualitatis), po sebi je težak grijeh, jer se protivi zakonu ljubavi. Kao dobro svojstvo se uzima n. pr. pobožnost bližnjega, njegova požrtvovnost i sl.; ako li je pak to svojstvo apsolutno ili relativno zlo, nije grijeh takovo svojstvo mrziti ili odbijati.

c) Nesimpatija (često i posve bezrazložna) prema bližnjemu nije grešna, dok nije skopčana s neurednom željom, da nesimpatičnu osobu stigne kakovo veće ili manje zlo. Radost zbog nesreće i žalost zbog sreće takovih osoba, ako su to osjećaji u ozbiljnom i svijesnom stanju, dosižu stupanj teškoga grijeha. Vrlo često međutim nema stvarne mržnje tamo, gdje netko misli da postoji; prirodna raznolikost u ćudi, posebno zanimanje za suprotnosti, osebujnost karaktera i sl. donose sobom izvjesnu povučenost i izbjegavanje takove osobe; sve to nema ništa s mržnjom, i ako se uz nepažnju može vremenom u nju izvrći.

2) **Zavist** (invidia)

Ona je redovno korijen mržnje i povod mnogim drugim grijesima, zato se i pribraja k skupini sedam glavnih grijeha. Stvarno je zavist: žalost zbog sreće bližnjega. Zavidnik to dobro (sreću) dovodi u vezu sa svojom osobom i smatra ga svojom nesrećom. Istina je, često se događa da je tuđi uspjeh, dobitak ili napredak (imenovanje u službi, bogata udaja i sl.) stvarno nekom na štetu; ali ta činjenica ne opravdava uklanjanja ili poništenja ljubavi u njegovom srcu, jer činjenica sama kao sreća, korist, dakle neko dobro radi kojega je radost na mjestu, ne gubi na sebi ništa tim, što je mjesto k jednomu prešla drugomu. Tuđe bi dobro moralo kao »dobro« svakoga radovati, jer Bog ima toliko dobara, da će ih i za sve nas biti dosta. Neopravdana je dakle žalost zbog tuđega dobra, i ako ga smatramo za neku našu štetu.

Ako upremo oči u Boga kao konačno dobro sviju nas, moramo se zastidjeti, kad gledamo u životu toliki broj zavidnika oko sebe. Popuštajući tom osjećaju, ljudi brzo dolaze do mržnje. Najprije nastupa kod njih neko kritičko promatranje i ocjenjivanje svakoga tuđega čina, pomiješano s negodovanjem; zatim dolazi radost zbog tuđe nesreće ili štete; onda se rađa pritajena želja za nesrećom ili zlom, koja se konačno izlijeva u otvorenu mržnju.
Zavist se pojavljuje već kod djece. Ona je otrovna biljka, kojoj ova naša suvremena okolina vanredno prija, te raste i buja na sve strane. Ona je znak

neplemenitosti, niska stupnja duševne prosvijećenosti, a nikakova ozbiljna duševna života. Svagdje je štetna i pogibeljna, a kod malih je naroda, gdje su darovi i snage pojedinaca dragocjeno blago, upravo ubitačna. I ovdje vrijedi savjet: principiis obsta! Riječi same nisu dosta. Primjeri iz života svetih, iz života velikih narodnih ljudi neka se nikada ne prestanu stavljati pred oči svima: djeci i odraslima.

3) **Psovka** (kletva, maledictio)

Ne psuje samo tko riječima pogrđuje Boga i svece, nego i tko iz mržnje i srditosti zaziva zlo na bližnjega. Ako se to zbiva s punim znanjem i pristankom volje, a zlo je teško — težak je i grijeh. Redovno će ipak biti lak grijeh, jer obično nema svih potrebnih uvjeta za težak grijeh. Ako se ovakova psovka upućuje prisutnome licu, ima značaj uvrede (contumelia): pored ljubavi vrijeđa psovač i čast bližnjega. Pa ako nije težak grijeh s naslova psovke, postaje težak s naslova uvrede, ako je psovač uvrijeđenom licu osobito poštovanje dužan.
U životu našega naroda se psovka silno razmahala. Psuju čak i žene i djeca. Govori se o psovci kao našoj narodnoj sramoti. Na uklanjanju ovoga narodnoga poroka nisu dužni poraditi samo dušobrižnici, nego i svjetovne vlasti. To je u interesu ne samo morala u narodu, nego i u interesu naše narodne časti. K stvarnom uspjehu mogu tu uz dušobrižnika mnogo pripomoći društva Katoličke Akcije.

4) **Smutnja** (sablazan, scandalum)

Ono što izražava grčka riječ *σκάνδαλον* (stupica, Fallstrick), označujemo mi izrazom smutnja (sablazan), želeći tim označiti namještenu prigodu da bližnji padne, postrada (scandalum activum) ili sam njegov pad, zapravo grijeh počinjen uslijed te dane prigode (scandalum passivum).

Kad se govori o »javnom« ili »društvenom škandalu«, kako se to počesto dešava kad se ljudi čude, zgražaju, prepričavaju događaje iz tuđeg života (»cronique scandaleuse«) — to nije sablazan u istaknutom bogoslovskom smislu; ona to tek postaje kad iz toga nastanu grijesi ogovora, klevete, nepravednih krivih osuda, odobravanje grijeha i sl.

Definicija sv. Tome predočuje nam aktivnu smutnju o kojoj je ovdje riječ, kad je označuje kao: nešto neispravan čin ili riječ što bližnjemu daje prigodu da duhovno strada (padne). Primjećujemo da smutnja (sablazan) mora biti:

a) riječ ili čin (djelo): želja (concupitum) ne može uzrokovati sablazni, ali je može uzrokovati propust riječi ili djela;

b) nešto neispravan: bilo u sebi, dakle zlo djelo, bilo da izgleda neispravnim radi tuđega shvaćanja (subjektivno) ili radi okolnosti u kojima se zbiva (objektivno); na pr. ako radi slabosti od nemrsa oslobođen svećenik uživa petkom meso pred svojim vjernicima, koji ne znaju da je oslobođen;

c) daje prigodu duhovna pada znači: pad ne mora stvarno uslijediti, nego je dosta da može uslijediti (per se); čin nije uzročno nužno vezan s padom, nego je ovisan o volji. Kad pak ni čin ni okolnosti ne daju stvarno povoda za grijeh, nego sama zla sklonost subjekta — prigoda je slučajna (per accidens) (56). Sablazan dakle nastaje svejedno, bilo da je grijeh bližnjega isti ili posve drugi, bilo da nije nikakav.

Aktivnu smutnju velimo da netko uzrokuje: a) izravno, kad hoće (namjerava) tuđi grijeh, pa u tu svrhu nagovara, savjetuje, zapovijeda; b) neizravno, kad istina tuđega grijeha ne želi, ali ga predviđa, pa unatoč toga izvodi djelo iz kojega će slijediti. Tko ide doduše izravno za tuđim grijehom, ali ne radi grijeha nego radi svoje koristi ili radosti, počinja izravnu sablazan (scandalum simpliciter directum); tko pak namjerava tuđi grijeh ukoliko je grijeh, to jest uvreda Boga ili zlo, stvarno dakle duhovna propast duše bližnjega — počinja đavaosku sablazan (scandalum diabolicum).

Pasivna smutnja može biti dvovrsna: a) dana i primljena (datum) kad nastaje iz čina koji je po svojoj prirodi sposoban prouzročiti je (teška psovka iz ustiju svećenika); b) samo primljena (acceptum) kad nastaje u povodu tuđega djela, po svojoj prirodi dobra i ispravna, koje drugi uzima za povod smutnje (57), bilo radi svoga neznanja ili slabosti (scandalum pusillorum) bilo radi svoje zlobe, upravo zle volje (scandalum pharisaicum). Za primjer

(56) »Per accidens autem aliquod verbum vel factum unius est alteri causa peccandi, quando et praeter intentionem operantis et praeter conditionem operis, aliquis male dispositus ex huiusmodi opere inducitur ad peccandum, puta cum aliquis invidet bonis aliorum. Et tunc ille qui facit huiusmodi actum rectum, non dat occasionem quantum in se est, sed alius summit occasionem, secundum illud Rom 7, 8: »Occasione autem accepta, peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam«. Et ideo hoc est scandalum passivum sine activo, quia ille qui recte agit, quantum est de se, non dat occasionem ruinae, quam alter patitur«. S. theol. II-II, q. 43, a. 1, ad 4.

(57) Merkelbach (I, str. 733) naziva prvu »acceptum quia datum«, a drugu: »acceptum tantum«. Tako bolje dolazi do izražaja što se doista želi označiti.

prve smutnje: svećenik na biciklu; za primjer druge: svećenik u razgovoru sa ženskom osobom.

Dogada se da aktivna smutnja ostaje bez učinka, jer se pojedinac ne da ničim zavesti. I obratno: dosta je često pasivna sablazan tamo, gdje aktivne nema. Radi porasle nevjere u dušama i raširena otpada od Crkve, zbog širenja krivih ideologija našega vremena, u svim su slojevima pučanstva predrasude visoke, a dobra volja nikakova. Čisto nedužno i ispravno djelovanje ljudi, čak i sama njihova pojava daje zlobnicima povoda ne toliko na smutnju, koliko na grijehe drugih vrsti. Neki zapadaju u psovke i bijes čim vide svećenika, u sramotne pogrde čim ugledaju redovnicu; jednima se ne smije spomenuti Crkva i Papa, drugima je svaka molitva fetišizam i pretvaranje. Ljubav su im prema ljudima kao braći ubile u dušama bezbožne stranačke ideje; mnogo će trebati, dok se ovaj opći duboko zatrovani jaz među ljudima i narodima ponovno uspostavi i sredi. A uspostavit će se tek nakon što zavedeno i ispaćeno moderno čovječanstvo opet u smjernosti i poniznosti uputi svoje duše k Bogu Ocu svome Stvoritelju, Isusu Kristu svome Otkupitelju i Duhu Svetom, Djelitelju svih Božanskih pomoći u ovom našem životu.

S osobitim je naglasom Krist Gospodin označio sablazan kao veoma težak grijeh.

a) »Tko sablazni jednoga između ovih malenih, koji u me vjeruju, bolje bi mu bilo da mu objese mlinski kamen oko vrata i da potone u dubine morske.« »Jao svijetu od sablazni! Potrebno je da dođe sablazan, ali jao čovjeku, po kojemu dolazi« (Mat 18, 5-14).

»P o t r e b n o j e« znači: ljudska priroda u svojim odnosima prema drugima zbog istočnoga grijeha, navodi lako na smutnju ili sablazan.

Sv. Pavao govori o njoj jednako važno: »Znam i uvjeren sam u Gospodinu Isusu, da ništa nije nečisto po sebi, osim onomu koji misli da je što nečisto. Ako je brat tvoj poradi jela žalostan, već ne postupaš po ljubavi. Ne upropaštuj jelom svojim onoga, za kojega je Krist umro« (Rim 14, 15). I opet: »Zato ako jelo sablažnjava brata mojega, ne ću jesti mesa do vijeka, da ne sablaznim brata svojega« (1 Kor 8, 13).

b) Težinu sablazni pokazuje i razum: ako ljubav nalaže p o m o ć i bližnjemu kao pozitivno tešku dužnost na putu do konačnoga spasenja (t. j. spriječiti grijeh), pogotovo zabranjuje učiniti isto, što tome našem bližnjemu može pružiti priliku da padne u grijeh.

Ova je obveza po sebi t e š k a (ex genere gravis); u konkretnom slučaju se težina grijeha sablazni ima odmjeriti prema težini grijeha na koji tuđe djelo navodi; može netko t e š k i m svojim prestupkom navesti samo na l a k i grijeh, i obratno. Čak i indiferentan čin može uzrokovati tešku smutnju; no težina grijeha će svakako biti veća, ako bližnji d o i s t a i padne u grijeh.

I z r a v n a aktivna smutnja, osim što je redovno težak grijeh protiv ljubavi, ujedno je i grijeh protiv kreposti, koju nastoji povrijediti: sramotan čin pred djetetom, grijeh je protiv ljubavi i kreposti čistoće. — Đavaoska je smutnja osim toga napose težak grijeh proti Boga; izbjegavati se ima uvijek i na svaki način.

N e i z r a v n a aktivna smutnja je po sebi također težak grijeh, ali samo protiv ljubavi (58): tko svojim primjerom navede drugoga na krađu griješi protiv ljubavi, ali ne protiv pravednosti. Okolnosti nije potrebno u ispovijedi navoditi kao kod izravne smutnje, osim u slučaju kad one grijeh povećavaju ili ga mijenjaju.

Zakon ljubavi teško obvezuje izbjegavati pasivnu smutnju gdjegod ne postoji opravdan razlog izvesti čin i pripustiti duhovni pad bližnjega. Napose:

a) V a l j a i z o s t a v i t i s v a k i č i n k o j i j e p o s e b i u s t a n j u s m u t i t i, jer je čin već kao čin grešan i zato nedozvoljen.

b) I z o s t a v i t i v a l j a i č i n k o j i i z g l e d a z a o (habet speciem mali), ako se smutnja nikako ne da ukloniti ni teškim opravdanim razlogom.

To je čini se prava misao sv. Tome, kad kaže: »Si (scandalum activum) habeat speciem peccati dimmittendum est s e m p e r, propter proximi caritatem ex qua unusquisque tenetur saluti proximi providere, et sic qui non dimittit contra caritatem agit« (59).

Težak i opravdan razlog (na koji okolnosti upućuju), obično će kod svakoga ukloniti smutnju; ako je pak u kojem slučaju ne digne, valja drugoga upozoriti na pravo stanje stvari; ako ni to ne bi koristilo, valja od djela odustati. Pretpostavlja se, dakako, da nije bezuvjetno nužno izvesti čin.

c) D o b a r i l i i n d i f e r e n t a n č i n v a l j a k a d g o d i z o s t a v i t i ako to nije skopčano s neugodnošću.

(58) Tako sv. Toma. Od novijih Ballerini, Lehmkuhl, Noldin, Prümmer, Schilling; protivno: sv. Alfonz, Concina i dr.

(59) S. theol. II-II, q. 43, a. 2; M e r k e l b a c h, n. dj. str. 743; N o l d i n drži, da imamo u tom slučaju scandalum pharisaicum (n. dj. str. 209).

To valja učiniti da se izbjegne scandalum pusillorum. U pojedinom slučaju je slobodno koji taj put i povrijediti pozitivan zakon: žensko lice može ostati nedjeljom doma da dolaskom u crkvu ne dâ priliku za grijeh određenoj osobi; svećenik smije iznimno k oltaru i ako nije na tašte. Za farizeje se ne trebamo brinuti; ipak nikome ne treba dati priliku za grijeh pa tako ni njima; izostaviti zato treba čin, ako ga baš nikako nije potrebno izvesti.

d) Iz opravdana je razloga slobodno kadgod čin izvesti i pripustiti smutnju bližnjega.

To pravilo općega morala nalazi i ovdje primjenu. Napose ono vrijedi kad se radi:

1) o negativnoj zapovijedi prirodnog zakona: nikad nije slobodno lagati, niti se krivo kleti, da se izbjegne sablazan;

2) o stvari potrebnoj za spasenje: sv. krštenje se nikad ne smije izostaviti, da se tobože drugi ne smuti;

3) o pozitivnoj aktuelnoj zapovijedi prirodnog zakona: izostaviti ispovijest vjere u takovom slučaju, nikada nije slobodno.

e) Zapovijedi pozitivnoga Božjeg ili ljudskoga zakona treba vršiti makar odatle i smutnja nastala. Koji taj put se može čin izostaviti, kako je naprijed rečeno, ali ne na dugo, jer bi to bio težak teret.

f) Vremensko dobro — ako nije veliko — valja napustiti da se izbjegne smutnja. Duhovno je naime dobro bližnjega veće cijene nego naše materijalno dobro. Ali ako je s tim skopčana velika neugodnost — nema obveze.

Istina, nitko nije dužan platiti radniku veću nadnicu od ugovorene, ako i predvida da će on radi toga udariti u psovku; niti se gospodar dužan odreći svojih tražbina, ako i zna da će kod utjerivanja među dužnicima izbiti smutnje. Ali kad se radi o tražbini biskupije ili samostana, kaptola i svećenika, na mjestu je neka obzirnost, veće popuštanje i otpuštanje, nego što se traži od obična građanina. Razlog je u činjenici, što se od osoba duhovnog staleža opravdano očekuje manja privrženost k materijalnim dobrima. Ni scandalum pharisaicum a pogotovo pusillorum, ne bi mogli opravdati protivna gledišta.

Popravak smutnje. Kako je smutnja uzrok duhovne štete bližnjega, nema sumnje da štetu valja popraviti i nadoknaditi. Obvezuje na to ljubav prema bližnjemu, a i pravednost, ako je smutnja nastala: a) prevarom, prijetnjom ili nasiljem (ex iustitia comutativa), ili ako je postojala b) dužnost paziti na dobro bližnjega (ex iustitia legali). Dužnost je zato:

1) Javnu smutnju — javno popraviti, s razloga što bi štetni upliv i dalje djelovao, ako se ne bi znalo da je zlo popravljeno. To je potrebno i onda ako stvarno nije uslijedio tuđi grijeh (pad), jer je poštenje u svakom pogledu (javno), interes zajedničkog društvenog dobra. Kako će se popraviti javna smutnja? Odgovaramo: često će dostajati a) dobar primjer u vladanju, pristup k sv. sakramentima, duhovnim vježbama i sl. Gdje i kad to nije dosta treba b) javno opozvati laž, krivu nauku, pripadništvo sekti i sl.

2) Tajnu smutnju (privatnu) — dosta je popraviti kod onih osoba koje su od nje stradale. Ako nije nitko stradao, dužnost je smutljivca svejedno, da se u buduće vlada tako kako ne će više uzrokovati smutnje.

Danas je i sud usvojio praksu po kojoj traži, da odsuđeni u javnim glasilima opozove nanesenu uvredu; na taj se način i smutnja može s najvećim učinkom popraviti. Ali se to uvijek ne može preporučiti: negdje će prilike zahtijevati (radi položaja osobe, delikatnosti stvari i sl.), da se oštećeni zadovolji pismenom izjavom pred dva svjedoka, bilo kod suda bilo kod dušobrižnika, bilo pred osobama do kojih mu je stalo.

Za praksu. Smutnje su u životu na dnevnom redu. O tim se pitanjima s praktične strane po dužnosti raspravlja u pastoralnom bogoslovlju. Moralno bogoslovlje postavlja za njihovo rješenje opća načela, po kojima se ima ravnati djelovanje vjernika i postupak (prosuđivanje) ispovjednika. Neke pojave suvremena društvena života opasno ugrožuju savjesti vjernika i mogu se bez pretjeravanja označiti stalnim i sigurnim izvorima moralnoga zla i moralne propasti mnogih duša. To su: ženska moda, plesovi, kazališta i kina, zabavne revije i knjige, moderne galerije umjetnina, moderna kupališta (plaže) i dr. O svima tim pojavama ne ćemo ovdje napose i natanko govoriti s naprijed navedenih razloga. Nema ni razloga da njihovu opasnost možda smanjujemo, da tražimo neko kompromisno rješenje s duhom moderna vremena ili da radi vjernika kazuistički iznosimo sve moguće i nemoguće prilike (situacije) u kojima bi se ipak možda moglo poći za duhom vremena, a da savjest ne bude opterećena. Mi ćemo samo zbijeno naglasiti ta načela u primjeni na neke osobite pojave našeg vremena:

1) Ženi je prirodno da se uljepšava, jer joj je prirodno da traži muškarca za svoga životnog druga. I što se u toj granici kreće može biti dobro. Sve pak što žene čine da podbodu strast u muškarca, izazovu požudni osjećaj, i tako dođu do svrhe na koju ih priroda nuka, grešno je i odurno. Za to se s katoličkim moralnim pravilom ne može spojiti njihov:

a) način odijevanja (prekratke suknje, kroj s golim ramenima i prsima, [ni kao »večernja« ili »plesna« toaleta], prozirne tkanine, ski-odjela, moderni kupaći kostimi);

b) način uljepšavanja (mazanje lica, usana, nokata, šišanje, čupanje obrva i sl.);

c) način ponašanja (pušenje na ulici, sjedenje po javnim lokalima [osobito noćnim], javno kartanje, pijenje oštrih opojnih pića, natjecajno jašenje i sl.).
Istina je: mjesni i domaći običaji mnogo toga ublažuju; ali običajima koji se u naše vrijeme sve više nameću da steknu značaj prava, treba svim silama stati na put zbog najosnovnijeg morala. Svijesna katolička žena ne može i ne smije poći za gore opisanima. Nije, znamo, svaki taj čin smrtni grijeh; u slučaju nužde nije ni laki, ali vremenom vodi do jednoga i drugoga, a smutnju uzrokuje pod sigurno. Treba napose naglasiti, da je samo prevelika naša obzirnost u ovim pitanjima dovela do toga, da žene pristupaju k sv. pričesti s namazanim karmin-usnama i noktima, ne osjećajući nažalost, da ne samo što nisu lijepe u očima Gospodnjim, već da su na smutnju drugima, jer povređuju svetost čina i mjesta.
2) Kod modernih (crnačkih) plesova se pokazalo da popuštanje ili izabiranje (»ove da, ove ne«) nije dovelo ni do čega. Plesalo se konačno — sve. Praktički ih treba vjernicima bezuvjetno zabraniti i strogo se držati najnovijih odredaba sv. Stolice u tom pogledu (60). Moderni su plesovi javna sramota našega društva, javna smutnja.
3) Kazališta i kina su za volju publike (stvarno za volju novca) napustila svoj visoki odgojni i prosvjetni poziv. Radi toga su postala izvorom najvećih zala za duše naše omladine. O kinima je to mišljenje po svem svijetu ustaljeno i utvrđeno, o kazalištima skoro isto tako. I vjera i moral prolaze u njima očajno. Radi nemale opasnosti što iz njih prijeti, vjernici ih imaju strogo izbjegavati, birajući oprezno komade kojima mogu prisustvovati bez opasnosti po svoju dušu. To ne vrijedi samo za omladinu nego i za starije (61).
4) Moderna se umjetnost potpuno lišila svakoga obzira na moralne vrijednosti, polazeći s kriva poimanja slobode u umjetnosti. Za katoličkoga vjernika stoji neoborivo, da potpuna golotinja u slikarstvu i kiparstvu, prosti nemoral u književnosti — ne mogu biti sadržaj lijepa umjetničkoga djela. Sve rasprave (62) o tomu, kako da se uskladi lijep oblik s nemoralnim sadržajem, nisu oborile tvrdnje: da su takova djela na smutnju ne samo pripadnicima katoličkoga kršćanstva, nego i drugima ljudima bez razlike na konfesiju. To isto vrijedi za moderne umjetničke fotografske revije, novine, knjige i sl.
5) Sudjelovanje kod svečanih priredaba (akademije, komemoracije, matineje i sl.) istaknutih protuvjerskih i protucrkvenih društava (slobodni zidari, komunisti, klubovi samoubojica, društva za spaljivanje mrtvaca [»upepeljivači«] i sl.) — može uzrokovati smutnju. Što je u tom pogledu moralno dozvoljeno, određuju pravila o sudjelovanju kod tuđega djela (de cooperatione).

(60) Instr. S. C. C. de inhonesto feminarum more AAS (1930); ThPQ (1927), 734; NRTh (1924), 32.
(61) Schilling, Lehrb. d. Moralth. II, sv. n. 215, 217; Encikl. Pija XI. »Vigilanti cura« AAS (1936).
(62) Dr A. Mahnić i dr. u časopisu »Hrvatska Straža« I, 245; II, 72; III, 48; X, 422; XIII, 26; XVI, 47; Dr A. Ušeničnik: Izbrani spisi, sv. II, Ljubljana (1939).

Dobro treba razmisliti također kad se radi o sudjelovanju u društvima možda manje ozloglašenima kao što su: Klubovi rotarijanaca, Kršćanska zajednica mladih ljudi (YMCA), i kod sektarskih vjerskih društava (baptisti, teozofi, starokatolici i dr.) (63).
6) Ponašanje kod skupnoga kupanja na plažama, u bazenima i sl. među samim muškarcima ili samim ženskima, nije bez opasnosti za duhovnu smutnju. Zajedničko kupanje jednih i drugih katolička moralka nikako ne odobrava. Ono što je u posljednje vrijeme po svjetskim kupalištima, a i u hrvatskim primorskim mjestima »ušlo u običaj« može se bez pretjeravanja nazvati podivljalošću i pomanjkanjem srama. Čimbenici kojima je u moći da to spriječe, krivi su za moralno opustošenje u dušama što otuda nastaje. Na posljednjem mjestu kriv je djelomično i puk onoga kraja, koji ne ustaje na obranu časti i vjersko-moralnih zasada što ih je naslijedio od svojih otaca. Smutljivo ponašanje ženskinja, tu možda čak nešto još i zaostaje za ružnim ponašanjem muškaraca.
Novi duh što struji od najnovijega vremena preko hrvatskih zemalja, nadajmo se, da će osjetiti i znati što je i tu opasno za — stare hrvatske slave sjaj!

5) **Navađanje na grijeh** (inductio)

1. — Ni navađanje (inductio) ni sudjelovanje (cooperatio) nijesu neki posebni grijesi protiv ljubavi bližnjega, nego sačinjavaju dio nauke općega morala (64). Djelovanje (operatio) uključuje i sudjelovanje (co-operatio); a navođenje (inductio) nije drugo nego vrst sudjelovanja. Opća načela smo i mi iznijeli u svom prvom svesku (65). Sv. Toma A. ih također ne obrađuje na ovom mjestu, zato ni noviji komentatori koji ga točno slijede (66). Noldin dokazuje (67) da je smutnji i navođenju na grijeh zajednička oznaka u tomu što potiču na grijeh bližnjega koji još nikako ne namjerava zgriješiti. I zbog toga ih svrstava među grijehe protiv ljubavi bližnjega. Razlika je u ovomu: smutnja predstavlja djelo koje tim samim što postoji — može bližnjega navesti na grijeh; niti mu je kao djelu (finis operis), svrha da zavodi, a niti je uvijek namjera činioca (finis operantis) da zavede. Naprotiv: navođenje na grijeh predstavlja djelo, koje nije samo neki primjer ili možebitni povod drugomu, nego mu je kao djelu svrha da zavede na grijeh. Otud i obveza na naknadu štete, koje kod smutnje nema.

(63) Vidi članak: Masonerija u Hrvatskoj, BS XXIX (1941), str. 169.
(64) Mausbach, Kath. Moraltheol. str. 135; Schilling, n. dj. n. 360.
(65) Osnovno moralno bogoslovlje, str. 158.
(66) Merkelbach u svom djelu: Summa theologiae moralis, sv. I, Paris 1936[2].
(67) Noldin, n. dj. str. 113.

N a v a đ a t i n a g r i j e h z n a č i: izvesti djelo po prirodi, a ne samo po namjeri počiniteljevoj prikladno da bližnjega zavede na grijeh. Kao djelo se smatra ne samo čin, nego i riječ i svaki vanjski znak koji odaje misao (mig, pokret tijela).

T e ž i n a g r i j e h a se odmjeruje prema veličini grijeha na koji se bližnji navodi, osim ako je on već stekao naviku u toj grešnoj praksi. Osim grijeha protiv ljubavi počinja zavodnik i grijeh protiv one kreposti koju činom vrijeđa. To treba kod ispovijedi točno navesti.

2. — Za praktični je život od važnosti ovdje ustanoviti da je slobodno iz opravdanih razloga:

a) T r a ž i t i n e š t o š t o d r u g i n e m o ž e obaviti bez grijeha, ako traženo djelo nije po sebi zlo. Slobodno je dakle tražiti sakramente od svećenika u teškom grijehu i zakletvu od navadnog (habitualnog) krivokletnika. Naglasujem: iz opravdana razloga.

b) S a v j e t o v a t i m a n j e z l o da se spriječi veće, ako se ne radi o vrsno (disparatno) različnim djelima. Valja dakle da je manje zlo u neku ruku u većemu uključeno; inače bi se savjet odnosio na čisto novo zlodjelo, što nikada nije slobodno. Slobodno je dakle tatu savjetovati da mjesto 1.000 Kuna odnese 100, ali mu se ne smije savjetovati da mjesto krađe počini preljub.

U prvom se slučaju (pod a) samo pripušta tuđi grijeh iz opravdana razloga, iako valja nastojati da se i to izbjegne koliko je samo moguće; u drugom se slučaju (pod b) savjet ne odnosi na zlo kao apsolutno zlo, nego na to: da se zlo smanji, što je dobra stvar, dobar savjet. Pa pošto je stvar dobra, slobodno je k njoj i pripomoći indiferentnim činom, uvijek dakako u pretpostavci, da se zlodjelo ne da spriječiti.

Slobodno je tatu pomoći n. pr. kod krađe konja, ako je tim spriječeno ubijstvo čuvara ili gospodara; nije ga slobodno opiti (to bi bilo novo zlodjelo), ali mu je slobodno dati piti i tako pripustiti manje zlo (pijanstvo), da se spriječi veće (ubijstvo).

c) O s t a v i t i (n e u k l o n i t i) p r i l i k u i l i p r i g o d u z a t u đ i g r i j e h, (i opet iz opravdana razloga, da se spriječi postanak navike); čak ju je slobodno i postaviti, da se iskuša karakter bližnjega.

Slobodno je zato ostaviti ormare nezaključane ili postaviti novac na polici, da se iskuša vjernost posluge u kući; slobodno se čuvaru sakriti da pohvata kradljivce u šumi ili u voćnjaku, pa da se kažnjeni okane daljnje krađe.

6) **Sudjelovanje kod zlodjela** (cooperatio ad malum)

Pozitivno fizičko sudjelovanje kod zlodjela koje drugi počinja, grijeh je protiv ljubavi bližnjega. Mjesto da odvraća njegovu volju već upućenu k zlu, drugi ga još potpomaže bilo da: a) pruža potreban uvjet da omogući djelo, bilo da: b) pomaže kod samoga djela. Sudjelovanje u formi pružene pomoći može biti:

1) p o s r e d n o i l i n e p o s r e d n o (mediate-immediate): neposredno sudjeluje tko zahvaća u sam zao čin ili izravno djeluje na volju savjetom, nagovorom (tko tata nagovara da ukrade konje ili otvara dvorišna vrata dok ih odvodi iz staje) ; posredno se zove sudjelovanje kod čina koji služi kao priprava za zlodjelo: tko tatu prodaje potrebno oruđe za obijanje brave;

2) b l i ž e i l i d a l j e (proxime-remote): prema tome kako daleko stoji u odnosu prema zlom djelu; tko tatu drži ljestve kod krađe, sudjeljuje bliže, nego onaj koji mu ih je prodao;

3) f o r m a l n o i l i m a t e r i j a l n o: prema tome da li kod zlodjela sudjeljuje s odobravanjem (namjerom) ili bez nje, pomažući samo djelo. Formalno izravno sudjeluje tko svijesno, voljno (explicite) pomaže; formalno neizravno (implicite) tko vrši čin koji po svojoj prirodi znači odobravanje zlodjela.

Načelo koje ovdje vrijedi za praksu glasi: F o r m a l n o n i j e n i k a d a d o z v o l j e n o s u d j e l o v a t i u t u đ e m z l o d j e l u; m a t e r i j a l n o j e k a t k a d a s l o b o d n o.

Razlozi: f o r m a l n o sudjelovanje uključuje voljno odobravanje tuđega grijeha, zato je i samo grešno i to dvostruko (kako smo prije obrazložili): protiv ljubavi i protiv kreposti kojoj se djelo protivi; m a t e r i j a l n o je sudjelovanje po sebi također nedozvoljeno, jer se protivi ljubavi, koja nas prema bližnjemu uvijek obvezuje. Ali kako ljubav ne obvezuje uz vlastitu veliku neugodnost, ima slučajeva gdje je materijalno sudjelovanje dozvoljeno (68) uz uvjet: a) da pomoćni čin nije po sebi rđav (ili da je barem neodređen) i b) da za nj postoji opravdan razlog. Opravdan je naime razlog dostatna isprika za možebitan rđav učinak, koji može uslijediti iz dobra ili indiferentna čina. Dakako, da taj razlog mora biti tim veći čim je sudjelovanje bliže i grijeh veći, a manja potreba sudjelovanja i dužnost spriječiti grijeh. Da li su ti uvjeti u kojem posebnom slučaju doista ostvareni — ima pojedinac sâm prosuditi. Otud se vidi kako je teorija prilično jednostavna, ali njezina primjena u životu

(68) Sv. A l f o n z, Theol. moral. l. II, 63; S c h i l l i n g, n. dj. n. 362.

teška (69). Teško je naime točno odlučiti: a) je li čin kojim tko sudjeluje prešao granicu indiferentnosti, pa već postao i sam rđavim činom, i b) je li uzrok za koji mislimo da dozvoljava sudjelovanje, doista dovoljan ili nije.

Da se tko u ovoj odluci lakše može snaći valja ovo uzeti u obzir:

a) Djelo ili stvar koja nikako ne može imati dobre svrhe — nikada nije dozvoljeno učiniti.

Takovih je djela (stvari) bilo nekada dosta malo, ali ih danas ima već mnogo više: bezbožne (protuvjerske) knjige, skroz na skroz raskalašene (nemoralne) knjige i romani, isto takove zbirke slika, antikoncepcionalna sredstva, sredstva za isključivo vršenje razvrata, pometnuća i dr.

b) Iz teška i opravdana razloga slobodno je vršiti djela (izrađivati stvari) koja se ne upotrebljuju isključivo na zlo.

Tako graditelji i prodavači raznih amuleta i poganskih kipova, slika i sektarskih znakova i sl. mogu taj posao vršiti, jer se sav taj pribor može upotrebiti i za svrhu koja ne znači idolopoklonstvo; što oni znadu da će ih mnogi na zlo upotrebiti, pa ih ipak izrađuju, opravdava s jedne strane činjenica, da im je to zarada od koje žive, a s druge strane činjenica, da je slobodno pripustiti tuđi grijeh ako ima zato opravdana razloga. Takav se razlog kod njih može opravdano pretpostavljati; ako je potreba, mogu se izjavom ograditi od sablazni.

c) Nije slobodno vršiti djela koja u sebi nisu zla, ali drugoga učvršćuju u zlu, osim u stvarno teškoj nuždi.

Takova su djela: čekati gospodara pred kućom dok se vrati s nepoštena posla, nositi ljubavna pisma, stražiti dok drugi vrši krađu i sl.

d) Najbliže sudjelovanje u zlu može ispričati samo vrlo teška nužda ili velika šteta; daljnje sudjelovanje ispričava težak razlog, ali negdje i stvarna neugodnost.

Kao teška nužda ili šteta vrijede: strah pred srčbom oca, muža, gospodara; gubitak znatne dobiti; veliko postiđenje ili strah pred bolima; teža šteta bi bila: velika sramota pred drugovima, gubitak dijela imetka, teškoća naći novi posao ili službu; a kao primjer najveće štete (nužde) vrijede: smrtna pogibao, osakaćenje, doživotni zatvor, trajna bolest, gubitak cijelog imetka i sl. Tako po mišljenju sv. Alfonza M. de Liguorio (70).

(69) Noldin, n. dj. str. 120.

Za praksu. Kao smjernice za postupak u raznovrsnim slučajevima sudjelovanja što ih suvremeni život donosi, neka služe ove opaske:

1) **U području vjere i vjerskoga kulta slobodno je:**

a) preuzeti gradnju, popravak, bojadisanje i dr. sinagoga, mošeja i krivovjerskih hramova, gdjegod i kadgod to izrično ne ide u znak nekog prosvjeda i čista prezira protiv katoličke vjere i Crkve. Instrukcijom rimskoga kard. vikara od 12. VIII. 1878. bilo je tako zabranjeno u Rimu svako sudjelovanje na gradnjama protestantskih bogomolja;

b) glasovati u parlamentu za zakone, koji smjeraju na pomoć nekatoličkog kulta; politički sudjelovati iz nužde sa strankom koja je načelno protiv Crkve. Iskustvo je međutim pokazalo, da se ovakova suradnja redovno prije ili kasnije osvetila katolicizmu;

c) izrađivati i prodavati predmete potrebne za nekatoličke hramove. Sve je to cooperatio remota;

d) dati prinos za svrhe poganskog praznovjerja (idola), kad taj prinos općina prisilno ubire općenito za pripomoć; ako je takova svrha neposredno istaknuta, valja se boriti i javno ograditi od svakoga odobrenja. Sudjelovati kod gradnje takovih hramova zabranila je kongregacija S. Off. rješenjem od 8. I. 1851., jer se tada radilo o izričnom isticanju idolopoklonstvenog kulta. Gdje toga nema, može se sudjelovati;

e) u slučaju smrtne opasnosti saopćiti nekatoličkom dušobrižniku, da pripadnik njegove vjere želi njegov posjet; zvati ga u svojstvu vjerskog službenika nije slobodno, nego se valja držati pasivno, ali nikada tako, da se iz tog ponašanja može zaključiti na kakav prezir pripadnika ili njegove konfesije; isto je tako slobodno pripustiti u sebi nedozvoljeni vjerski čin, kad ga nije moguće zapriječiti, ali nije slobodno tražiti od drugoga da ga izvrši (71).

2) **U području privrednog života** valja se osvrnuti na dvije glavne grupe čimbenika, koje čine radnici (produktivni i manuelni) i posrednici (trgovci i ugostitelji).

A) Produktivnim radnicima (umjetnici, pisci, obrtnici) nije slobodno nikada proizvoditi takove stvari koje se isključivo mogu i moraju na zlo upotrebiti (n. pr. media ad impediendam conceptionem), jer to znači formalno sudjelovati u zlu; slobodno im je pak proizvoditi indiferentne stvari (oružje, parfume i sl.), kojima će se neki te neki poslužiti na zlo; čak i takove koji će rijetko kada poslužiti na dobro (značke zabranjenih društva, poganski nakiti, kipovi i sl.).

Pisci nemoralnih knjiga i redaktori protuvjerskih novina formalno sudjeluju u zlu djelu; redovite suradnike ispričava od grijeha borba za

(70) Sv. Alfonz, Theol. moral. l. 2, tr. 3, c. 2, n. 31.
(71) Noldin, n. dj. str. 124.

kruh, a prigodne svaki iole stvaran razlog. U kojemu tomu slučaju slobodno je uz biskupovu dozvolu napisati dobar članak u liberalnim novinama za ispravnu obavijest čitatelja (72).

Ručni radnici u tiskarama, poduzećima, uredima, privatnim kućama raznoliko sudjeluju u zlu pothvatu: vlasnik tiskare uvijek formalno; upravitelji, slagari, ispravljači (korektori) su ispričani, ako im se radi o zaradi za život (njihov posao u sebi nije zao); ostalo radništvo ispričava svaki iole težak razlog, bojazan da će drugdje teško naći posla.

To se osobito ima uzeti u obzir u današnjim prilikama, kad je organizacija slagara primila u svoje ruke pitanje namještenja i otpuštanja radnika. Osim toga valjda ni nema tiskare gdje bi se izrađivale isključivo zabranjene (nemoralne) stvari; i ta okolnost ublažuje dužnost izbjegavati svako sudjelovanje u rđavom tuđem poslu. Isto to vrijedi i za namještenike u poduzećima, koja proizvode robu što može služiti na zlo; jednako za urede koji se usput bave i nečistim poslovima. Kućna posluga ima vrlo često težak križ sa svojim gospodarima, a jednako ako ne i više, s gospodaricama. Daljnje sudjelovanje (cooperatio remota) u zlim djelima gospodara kao: petkom pripravljati mesna jela, donositi vino kod pijanke, darove ljubavniku i obratno, pratiti ih u krivovjerske bogomolje i sl., ispričava im sâm položaj pomoćnika ili pomoćnice, koji nemaju prava pitati za svrhu, pa doista i ne mogu točno znati, što i komu nose ili kamo idu. Za bliže sudjelovanje (cooperatio proxima) koje u svakom pojedinom slučaju ima savjest pojedinca ocijeniti, može ih od grijeha ispričati samo doista teška šteta, koje se boje kao posljedice svoga protivljenja, a ne tek kakavgod obzir i lična udobnost.

B) Posrednici u izmjeni dobara se dijele u dvije vrste: trgovce u užem smislu (mercatores) i ugostitelje (caupones).

Trgovci ne smiju nikada prodavati stvari koje imaju isključivo nemoralnu svrhu (imagines obscoenae); mogu pak prodavati robu koju će drugi po svojoj zloj volji upotrebiti na zlo; ali ako pod izvjesno znadu da bi se kupac s nekom stvari poslužio na zlo (samokresom za samoubijstvo), nisu mu dužni stvar prodati. Kad bi kupcu tim bilo onemogućemo tu stvar uopće nabaviti, ne bi je trgovac ni smio prodati. No redovno nije njihova dužnost ispitivati, kako će se kupac stvarju poslužiti. Oglašivati svoju tvrtku i robu u protuvjerskim novinama nije im slobodno, kao ni prodavati takove novine u svojoj trgovini. Za liberalne novine donosi ispriku svaki opravdan i razuman razlog (»nisi suadente iusta et rationabili causa«) (73).

Gostioničarima je slobodno: a) prodavati piće gostima uopće i ako predviđaju da će se koji taj opiti; ne smiju pak davati pića gostima koji su već napiti, osim da spriječe veće zlo (tučnjavu); nuditi sigurnom pijancu vino, smatra se formalnim sudjelovanjem; b) nuditi gostima zabranjeno jelo na posne dane, nije slobodno; jer bi to značilo pozivati na grijeh; staviti im pak na zahtjev takova jela, slobodno je. Teško je pitati svakoga ima li dozvolu za mrsna jela, a konačno: ako mu ne dade ovaj gostioničar, dat će mu drugi. No

(72) kan. 1386 C. Z.
(73) Leo XIII. u Const. »Officiorum ac munerum«.

upozoriti gosta da može dobiti posna jela, dužnost mu je. S obzirom na stanje i promet kakav je danas u svijetu, redovno su oprošteni od nemrsa oni koji se moraju hraniti po gostionama; c) protuvjerske novine i časopise nipošto ne smiju držati, pa niti na zahtjev gostiju koji će ih inače ostaviti; liberalne novine i časopise mogu držati za one koji ih traže (u posebnoj sobi ako je ikako moguće); inače ih mogu i javno dati na čitanje onima koji ih traže; d) stavljati u svojoj kući prostorije na raspolaganje u grešne svrhe (za sastanke zabranjenih sektarskih društava, za stan bludnici, za ljubavne domjenke) nije slobodno, osim u kojem tom iznimnom slučaju, gdje stvar može ostati bez smutnje, a teško se dade izbjeći. Sv. Alfonz M. Liguori je nekada (74) uz druge u toj stvari blaže sudio; vjerojatno su okolnosti tako nalagale. Danas je potrebna oštrija mjera; prilike su takove, da nitko iznajmljivača prostorija u nemoralne svrhe ne može ispričati od formalnog sudjelovanja u tuđem grijehu (75).

3) **U području prosvjete** i upoznavanja s tekovinama znanosti valja spomenuti:

a) knjižare (bibliopolae), za koje vrijede ista načela i njihova primjena kao za trgovce ostalom robom. Napose ih u svojim odredbama spominje Crkveni zakonik (kan. 1404) gdje im određuje: Knjige što javno (ex professo) raspravljaju o nemoralnim stvarima (de obscoenis) neka knjižari ne prodaju, ne posuđuju, ne drže. Ostale zabranjene knjige neka ne drže na prodaju, osim uz dozvolu sv. Stolice. Nek ih ne prodaju nikome, za koga razložno nisu uvjereni, da ih opravdano traži;

b) asistente kod zabranjenih liječničkih zahvata. Osim davanja morfija, otrova i sl. najvažniji je zahvat oko ploda u materinoj utrobi (abortus, foeticidium). Čak su od sestara redovnica u bolnicama liječnici tražili, da kod toga nečasnoga posla sudjeluju. Formalno je sudjelovanje, razumije se, isključeno. Raditi se može samo o materijalnoj asistenciji: daljnja (remota) je dozvoljena i razumljiva: primitak, spremanje i briga oko osobe u privatnom liječničkom sanatoriju ili javnoj bolnici u kojoj sestre služe; bliža (propinqua): priprava stola, iskuhavanje i dodavanje instrumenata se može pripustiti u takovim (javnim) bolnicama samo iz velike nužde, odnosno radi velike štete, kad inače prijeti otpust sestara redovnica iz bolnice, što bi za opće dobro bolesnika svakako bila velika šteta.

Ni prvo se ni drugo sudjelovanje ne smije trpjeti u bolnicama kojima je redovnička kongregacija vlasnikom. Operacije ove vrsti u njima ne smiju uopće naći mjesta. (76).

(74) Sv. Alfonz, Theol. moral. l. 3, tr. 5, c. 2, n. 571.
(75) Prümmer, Manuale, str. 451; Aertnys-Damen, n. dj. str. 297.
(76) Vermeersch, Theol. mor. sv. II, str. 139; Creusen, Quelques problèmes de morale professionelle, Paris (1935); (Révue des communautes religieuses, II. édit.) str. 30 i sl. Internationaler Kongress der Kath. Krankenpflegerinnen in Rom (1935). Berichte vorbehalten den Ordenskongregationen für Krankenpflege.

KNJIGA III.:
STOŽERNE KREPOSTI

Bogoslovske kreposti vode čovjeka k Bogu svaka svojim putem. Najsigurniji i najbolji je od ta tri puta — put ljubavi. »Kad bih sve jezike ljudske i anđeoske govorio, veli sv. Pavao, a ljubavi ne bih imao, bio bih kao mjed koja ječi i praporac koji zveči ... Kad bih imao vjeru da bih i gore premještao, bez ljubavi bio bih ništa. I kad bih tijelo svoje predao da se sažeže, a ljubavi ne bih imao, ništa mi ne bi koristilo« (1 Kor 13, 1-4). Tolike je cijene krepost ljubavi ne samo u očima apostolovim, nego i u očima Božjim. Ljubav svoju daje Gospod za ljubav čovjekovu.

Konačna će međutim sreća i trajna nagrada pasti čovjeku u dio za vjernu ljubav u ovom životu samo onda, ako ona u njemu bude u savršenom stupnju. Savršena je pak ona, kako drugi apostol reče, »samo u onomu koji drži riječ njegovu. Po djelima se poznaje da smo u njemu« (Iv 2, 4-5). U djelotvornoj se ljubavi dakle očituje čovječja ćudoredna vrijednost, u vršenju kreposnih djela pripravnost, da ovaj život bude koliko toliko dostojna priprava za onaj. Moralne će kreposti i ovaj naš zemaljski život podići i preobraziti u relativno sretan i zadovoljan život i u ovoj dolini suza (1). Koliko je život ljudski u svim svojim odnosima prema Stvoritelju i stvorenjima mnogostruk, toliko ima mogućih kreposnih strujanja, što sva složno vode k natprirodnoj svrsi. A kako su stari bogoslovski učitelji uglavili, sva se dadu svesti na 4 temeljna moralna stupa, koje smo nazvali stožernim (kardinalnim) krepostima.

O imenu i o zajedničkoj njihovoj oznaci u širem i u užem smislu, rekli smo potrebno na svom mjestu (2). Sada prelazimo na potanko raspravljanje o svakoj pojedinoj kreposti u onom opsegu i na onaj način, kako smo to obrazložili u uvodu ovoga sveska.

ODSJEK I: RAZBORITOST

Literatura. A Lojano-A Grizzana: Institutiones theologiae morali, I (1934), II (1935) Taurini; E. Gilson: Saint Thomas d'Aquin, Paris (1930); Göpfert-Staab: Moraltheologie, Bd II[8], Paderborn (1923); V. Kolb: Abriss der gesammten Tugendlehre, Wien (1922); L. Lessius: De iustitia et iure, l. 1. De prudentia; Th. Mönnichs: Tugendlehre, Kevelaer (1930); W. Müller: Charakter und Moral, München (1938); M. Pribilla: Klugheit und Kasuistik, StZ 133 (1937); O. Schilling: Lehrbuch der Moraltheologie, I. Band München (1938); Waffelaert: De virt. card. (trac. I: De prudentia, fortitudine, temperantia, Brugis (1889); S. Thomas Aquinas: Summa theologica II-II, tom. IV, Torino (1928).

(1) V. Kolb, S. J.: Abriss der gesammten Tugendlehre, Wien (1922), str. 73.
(2) Osnovno moralno bogoslovlje, knjiga I.: O krepostima uopće, str. 50.

Nauku sv. Tome opširno izloženu u djelu Summa Theologica II-II, q. 47-56, iznijet ćemo ovdje u cijelosti i ako u zbijenom izvatku. Što je i koliko je potrebno napose naglasiti s obzirom na suvremeni život, nastojat ćemo, da ne propustimo.

§ 1. ŠTO JE I KAKO SE OČITUJE

1. — Razboritost *(φρόνησις)* se u prvom redu očituje kao umna spoznajna sposobnost. Uočuje potrebno moralno određenje u danom položaju s obzirom na budućnost. Razborit čovjek daje savjet u stvarima koje treba vršiti, zato razboritost naređuje praktički um i to ne samo razmatrajući općenito stvari i okolnosti, nego i u primjeni na pojedinačne slučajeve. Razboritost pokazuje i čovjek koji ide po zlu, kad smišlja i izmišlja često puta vrlo duhovit način izvedbe svojih nemoralnih podviga. Zato joj kao prvenstveno razumskoj (ujedno i ćudorednoj) kreposti pristaje Aristotelova definicija: »recta ratio agibilium« (3). Ali gledana kao ćudoredna krepost, ona je, kako Cicero reče (4): »cognitio rerum appetendarum et fugiendarum.« To znači: razboritost kao krepost stoji u praktičnoj primjeni spoznajnih načela na djelovanje upravljeno prema konačnoj svrsi. Ona je dakle stvarno »ljudska životna mudrost«, jer bez nje nema uspjeha u životu. Proigrao ga je tko nije pošao putem, što ga ona pokazuje u teoriji i u praksi (5). Ispravno ćemo je definirati ako kažemo: razboritost je moralna krepost, koja u svakoj životnoj prigodi kazuje što valja činiti.

Ona je posebna krepost, jer se od razumskih (ars, sapientia, scientia) razlikuje materijalno, a od ćudorednih (iustitia, fortitudo, temperantia)

(3) Aristot., Ethic. l. 6, c. 5, n. 4; »Virtus intellectus, qua in quovis negotio occurente novimus, quid honestum sit, quid turpe«; Lessius, n. dj. l. 1, c. 1, dub. 1.
(4) Cicero, De officiis l. III, n. 47.
(5) S. theol. II-II, q. 47, a. 2, ad 1; Waffelaert, n. dj. str. 26.

formalno. Nosilac joj je razum, a ne volja kao kod pravednosti i hrabrosti; moći su formalno različne, jer im je formalni predmet različan: razumu — istina, a volji — dobro (6). I od bogoslovskih se kreposti razlikuje što ima različan materijalni i formalni predmet. Ona je moralna krepost: bilo kao stečena bilo kao darovana, usmjerena je k djelovanju. U potonjem je slučaju od Boga uliveni dar, po kojemu praktički um kazuje, što u svakoj životnoj prigodi valja činiti a što izbjegavati, da djelo bude u skladu s konačnom svrhom ljudskoga života.

Između natprirodne (»darovane«) i prirodne (»stečene«) kreposti razboritosti postoje ove razlike:

a) s obzirom na uzrok: ondje uliveni dar Božji, ovdje ljudsko djelovanje;

b) s obzirom na pokretno počelo: ondje natprirodno svijetlo vjere u Boga i ljubavi k njemu, ovdje prirodna sklonost i sposobnost (»sintereza«) k poimanju osnovnih moralnih načela i prirodne duševne moći;

c) s obzirom na svrhu: ondje pred duševnim okom konačna natprirodna svrha (smirenje u Bogu) i djelovanje tamo usmjereno, ovdje često podređena svrha i djelovanje, koje istom posredno do nje vodi. Zato će razboritost imati veći učinak na uspješan moralni razvitak i napredak pojedinca kao darovana, nego kao stečena krepost. Život u trajnoj natprirodnoj ljubavi s Bogom jest najbolje jamstvo, da će pojedinac po njoj uvijek izabrati najbolji put.

Razboritost u nosiocu koji je s Bogom u ljubavi, naziva sv. Toma »prudentia simpliciter«, jer je ona tamo u svojoj punini (»vera et perfecta«); a u duši grešnika je ona ili mana (»prudentia carnis«) ili ako nije mana već zemaljska razboritost usmjerena k nekom posebnom korisnom poslu, nalazi se u nesavršenom stupnju (7).

2. — **Predmet razboritosti** obuhvata sve što se može nazvati činom:

a) materijalni predmet sačinjavaju ljudski čini ne samo pojedinaca nego i skupina, i to ukoliko ih onaj čas treba izvršiti ili ne izvršiti, da se postigne poštena svrha;

b) formalni predmet ili motiv radi kojega razboritost nalaže čin, sačinjava uviđena ispravnost (valjanost), spoznata suglasnost čina s razumom i sa svrhom života (»veritas practica«). Kako je prven-

(6) S. theol. II-II, q. 47, a. 5; Schilling, n. dj. I. sv. n. 119.
(7) S. theol. II-II, q. 47, a. 13.

stveno razumska krepost, najprije joj je do ispravnosti i istinitosti odluke; a jer je i moralna krepost, ona s obzirom na građu (materiju) traži i dobrotu odluke, t. j. dobra djela na koja savjetuje (8). Ljudsko se kreposno djelovanje ne može dakle odvijati bez razboritosti. Ona odmjeruje srednju mjeru gdjegod je to potrebno; ona ima ravnati i upravljati okolnostima svakoga čina, ako hoćemo da bude dobar (»auriga et moderatrix virtutum«). Razum stavlja svrhu, granicu i načelo kod svake kreposti, razboritost usklađuje pojedinačni čin s načelima i kazuje, što i kako valja izvršiti, da se ne povrijedi značaj kreposti, radeći možda pretjerano ili premalo. Zato ona i jest odličnija od ostalih moralnih kreposti, kako smo to prije utvrdili.

3. — **Zadaće (funkcije) razboritosti.** Sv. Toma navodi tri takove zadaće (9). Razboritost: a) savjetuje t. j. traži prikladna sredstva do svrhe; b) sudi t. j. u svojstvu prethodne savjesti govori da li su iznađena sredstva prikladna ili nisu; c) nalaže upotrebu ili primjenu sredstava, privodi ih u djelo. Ova je potonja funkcija najvažnija, kako je jasno; od nje ovisi da li će se tko približiti željenoj svrsi ili ne će. Utaman i valjan sud, ako nema prave volje, da se primjeni tamo gdje treba. Zato sv. Doktor pribraja amo i potrebnu skrb ili brigu (sollicituto), da doista bude i izvedeno, što je kao dobro i potrebno spoznato i prosuđeno. Tek onoga ćemo čovjeka pravom nazvati razboritim, koji oprezno prilazi k poslu, obzirno i brižno prosuđuje okolnosti i u tom ustraje do kraja. Ne mari, ako je kod toga mislено (spekulativno) i pogriješio — savjest mu je vodič na poslu. Dakako, da pojedinac u ovom nastojanju ima i posebnu Božju pomoć, jer Bog »facienti quod est in se non denegat gratiam«.

§ 2. DIJELOVI KREPOSTI RAZBORITOSTI

O kakovim se dijelovima radi kod ove kao i kod svake stožerne kreposti, govorili smo u prvoj knjizi na str. 53. Tim ćemo dijelovima (bitni, vrsni, srodni) ovdje još pribrojiti odnosne darove Duha Svetoga.

A) **Bitni** (integralni) dijelovi razboritosti se smatraju svoje vrsti uvjetima savršena čina ili potrebnim raspoloženjima, pomoću kojih

(8) »Ad prudentiam pertinet applicatio rectae rationis ad opus, quod non fit sine appetitu recto. Et ideo prudentia non solum habet rationem virtutis, quam habent aliae virtutes intellectuales, sed etiam habet rationem virtutis quam habent aliae virtutes morales, quibus etiam connummeratur« S. theol. II-II, q. 47, a. 4; Waffelaert, n. dj. str. 29.
(9) S. theol. II-II, q. 47, a. 8; Lessius, n. dj. dub. 3; Kolb, n. dj. str. 83.

se potpuno i dotjerano izvršuje kreposni čin. Sv. Toma (10) ih nabraja osam:

1) sjećanje (pamćenje, memoria) prošlih događaja. Što je sjećanje (pamćenje) jače i življe, razborit će čovjek u potrebnom slučaju lakše i brže izvući praktičnu korist iz vlastita ili iz tuđega iskustva. Više vrijedi životno iskustvo, nego glava krcata formulama ili teorijama. Otud je vidno koliko je opravdana riječ »in senibus consilium«;

2) shvaćanje (intellectus) kako svrhe o kojoj se radi, tako puta i načina kojim se postizava. Ovo je poimanje stvarno, zorno shvaćanje stanja i upravljanje prema njemu;

3) poučljivost (docilitas) stoji u pripravnosti primiti tuđi savjet. U konkretnim životnim prilikama redovno jedan čovjek ne može sve sâm svladati, već treba tuđe pomoći. Kažu da su najpametniji upravljači oni, koji u svakoj stvari znaju ne samo naći najbolje savjetnike, nego često i poslušati njihov savjet;

4) pronicavost (sagacitas) stoji u brzom snalaženju i odlučivanju za sredstva što najuspješnije dovode k cilju. Ona je doista u najvećem dijelu prirodni dar pojedinca, ali se dade u izvjesnom stupnju i steći;

5) razumijevanje (ratio) jest sposobnost izvoditi i zaključivati na osnovu činjenica, da se dođe do ispravna i praktična suda;

6) predviđanje (providentia) se pokazuje u računanju s mogućnostima u budućnosti; pojedinac ga crpi na temelju iskustva iz prošlosti i položaja u sadašnjosti;

7) obzirnost (circumspectio) znači uvažavanje okolnosti. U toj obzirnosti često baš i stoji razboritost, koja gleda na sredstvo do cilja u vezi s realnim stanjem, a ne jednostrano i površno;

8) oprez (cautio) znači voditi brigu, da se u poslu i postupku ne dogodi kakovo zlo ili zapreka, koja bi omela postignuće svrhe.

B) **Vrsni** (subjektivni) su dijelovi razboritosti njezine dvije vrste:

a) pojedinačna (individualna) razboritost (personalis, monastica) ima u vidu pojedinačnu osobu, i po njoj svatko sâm za sebe odabire što mu se čini najrazboritije;

b) društvena (gubernativa) ima u vidu drugoga ili mnoštvo uopće. Prema vrsnoj raznolikosti društvenih skupina dijelili su je stari u: vojničku, obiteljsku (ekonomica) i zakonsku (politica); ovoj u podložnicima odgovara građansko-politička, a u predstavnicima upravno-politička razboritost.

(10) S. theol. II-II, q. 48, a. unicus; q. 49, a. 1-8; Lessius, n. dj. c. 2, dub. 1, 2, 3; Waffelaert, n. dj. str. 32.

Ove se dvije vrsti razboritosti među sobom vrsno razlikuju radi vrsno različnih predmeta. Sv. Toma kaže na drugom mjestu (11) da su ipak međusobno povezane barem dispozitivno: da naime dobro upravlja drugima tko znade sâm sobom dobro upravljati; čak da se i međusobno uključuju. Negdje će to i biti slučaj. Međutim životna praksa često pokazuje, da mnogi inače razboriti ljudi nisu kao pojedinci sposobni da stoje na čelu društvu, organizaciji, biskupiji, pokrajini, državi. Stari običaj obiteljskoga nasljedstva u upravi pokrajina i država, nije dosta računao, a negdje još ni danas ne računa s tom činjenicom. Ona međutim sebi krči put do priznanja na druge načine. Ti su putevi, istina, za mnoge nasljedne upravljače i nasljedne baštinike vladarskih dužnosti bolni i tragični (kraljevi, knezovi, predsjednici), ali se ne dadu izbjeći, kad stare i slabe metode nedvoumno dođu u sukob sa stvarnim potrebama, da se u upravi odabiru najbolja sredstva za opće dobro naroda ili države.

Bilješka. Razboritost nije čovjeku prirođena: ona traži i primjenjuje prikladna sredstva do svrhe; a ta sredstva nisu unapred određena, već ih u svakom pojedinom slučaju treba iznaći i primjeniti; mijenjaju se osim toga prema svojstvima osobe, vrsti posla i prema prilikama. Prirođena može biti samo veća ili manja sklonost k odabiranju najboljih sredstava, kao što doista postoji sklonost k spekulativnom umnom radu i zaključivanju kod jednoga u većem, kod drugoga u manjem stupnju (12).

I zato, jer nije u redu čistoga znanja (teorija), nego također u sklonosti k odabiranju i u primjeni najprikladnijih sredstava (praksa), ne može je čovjek jednostavno zaboraviti, nego je može izgubiti, jedino ako se strastveno oda kojoj mani. Za praktične razumne odluke u životu najviše važi duševna sredenost i staloženost; pretjeranost u radosti ili u žalosti lako zavede na precjenjivanje ili podcjenjivanje, a razborito nije ni jedno ni drugo. Zato kaže sv. Pismo: »Ljepota te prevarila i požuda je preokrenula srce tvoje« (Dan 13, 56); »Ne primaj darova što zaslijepljuju i razborita čovjeka« (Ex 23, 8).

C) **Srodnim** (potencijalnim) dijelovima razboritosti nazvao je Aristotel tri pomoćne kreposti, koje se vrlo približuju razboritosti, ali je potpuno ne dosižu. One su usmjerene na neko pripravno (lakše) dobro djelovanje i u tom se od prave kreposti razboritosti djelomično razlikuju. To su:

1) Eubulija (*εὐ-βουλή*, = dobar savjet) predstavlja trajno raspoloženje, po kojem netko u zamršenom položaju lako iznalazi najbolja sredstva do svrhe i tako može najbolje savjetom poslužiti. Ne nalazi samo sredstvo nego i najbolji način, kako će se sredstvo baš u tim i takovim okolnostima najuspješnije upotrebiti.

(11) S. theol. q. 47, a. 11, ad 2.
(12) S. theol. II-II, q. 47, a. 5.

2) Sineza (σύνεσις, εὐσύνετοι = dobar sud) je svojstvo udariti uvijek pravim putem u smislu zakonskih propisa, kad se radi o inače nejasnom kakovom pojedinačnom slučaju.

3) Gnome (γνώμη = rasuđivanje) predstavlja svojstvo donijeti razborit praktičan sud u stvarima što se odvajaju od obična zakonskoga gledišta. To su neobični slučajevi, gdje je na mjestu izuzimanje od zakonskoga propisa.

D) **Dar savjetovanja** (consilii) kao dar Duha Svetoga koji odgovara kreposti razboritosti, jest: posebno svojstvo duševna rasvjetljenja, po kojem čovjek lako uviđa što mu valja činiti, da postigne svoje spasenje. To je u neku ruku savjet Duha Svetoga, da pripravno primamo poticaje s Božje strane u biranju sredstava što vode konačnoj svrsi (13). Tako nas ovaj posebni dar pomaže i usavršuje u nama razborit postupak, jer ga ravna sâm Duh Sveti. I o tom smo daru već govorili na str. 71, gdje smo utvrdili da peto blaženstvo odgovara daru savjetovanja (14).

§ 3. GRIJESI PROTIV RAZBORITOSTI

Protiv razboritosti će izravno griješiti tko se u svom postupku na nju premalo osvrće (»per defectum«) ili je previše nateže, zapravo zloupotrebljuje (»per excessum«). Prvi se način zove nerazboritost, a drugi kriva razboritost. Neizravno je svaki grijeh ujedno grijeh protiv razboritosti, jer se svaki grijeh protivi urednoj savjesti.

1) **Nerazboritost** (15) (imprudentia) nije u svakom slučaju grešna. Tamo gdje jednostavno ne postoji (negative) kao kod djece, nije skopčana s grijehom; tamo gdje bi mogla i trebala postojati, a nema je (privative), grešna je prema veličini nemarnosti zbog koje je nema; tamo pak gdje postoji znatice i hotice, zapravo gdje se dobar

(13) »Rectitudo rationis humanae comparatur ad rationem divinam, sicut principium motivum inferius quod movetur ad superius, et reffertur in ipsum... Et ideo prudentia quae importat rationis rectitudinem, maxime perficitur et iuvatur secundum quod regulatur et movetur a Spiritu Sancto« S. theol. II-II, q. 52, a. 2.

(14) S. theol. II-II, q. 52, a. 4.

(15) S. theol. II-II, q. 53 i 54; Kolb, n. dj. str. 85.

savjet izravno s prezirom odbacuje ili zakon kao putokaz prezire (contrarie), dakako da je po sebi težak grijeh. No kako će rijetko kada tkogod počiniti nerazboritost izravno prezirući dobar savjet, najčešće će ona biti lak grijeh, koji se zbog osobitih okolnosti može često izvrći i u težak grijeh.

Četiri su vrste grijeha nerazboritosti:

a) naglost (praecipitatio) kad tko prilazi k poslu u brzini bez dostatna ispitivanja i razmišljanja. Tako napose nerazumno griješe koji poklanjaju svoje povjerenje osobi, za koju pravo ne znaju ni tko je ni što je.

To je lakovjernost; zato: ne povjeravaj tajne osobi koju dobro ne poznaš, niti posuđuj novaca, ne vjeruj svakoj pismenoj molbi niti usmenoj pripovijesti molitelja; ne pusti u kuću niti uvodi nepoznato lice u obiteljski krug, u svoj posao, u povjerljivo društvo; ne sklapaj lako poznanstva na putu ili u svijetu. To vrijedi za muško, a napose za žensko.

Počinja li se nerazboritost iz prijezira zakonskoga propisa, postupak je i kažnjiv. Zove se tada:

b) nepromišljenost (inconsideratio). Nastaje kad tko nabrzo stvara sud i zaključuje čin bez dostatna uvida u stvar i bez dostatne ocjene okolnosti;

c) nestalnost (inconstantia), kad tko mijenja stvorene odluke bez razloga ili barem bez dostatno opravdana razloga;

d) nemarnost (negligentia), kad tko ne izvršuje što treba, niti onako kako treba. Ne radi se ovdje o nemarnosti, što se može primijeniti općenito kod vršenja svakoga djela, nego o posebnoj nemarnosti što se očituje u tomu, kad tko zanemaruje izvršiti neku već uglavljenu ili određenu stvar.

Napose valja navesti svoje vrsti nebrigu, pomanjkanje potrebne odlučnosti (Fahrlässigkeit), koju označuje ona riječ sv. Pavla: Dobro što hoću ne činim, nego zlo što ne ću, vršim (Rim 7, 5). U životu se nerijetko namjeravamo na ljude koji su puni osnova, mnogo govore i obećaju, preporučuju i zaključuju, ali malo ili ništa ne izvode; frazeri i fantaste, stvarno su tako svojom nebrigom često uzrok propasti mnoge dobro zasnovane stvari, osim što drugomu redovno nanose neugodnost i štetu (16). Amo se mora ubrojiti i ćudoredna lakoumnost (Leichtsinn) t. j. pomanjkanje potrebne ozbiljnosti u vršenju životnih dužnosti. Ona je posljedica slabe volje, koja oklijeva i mnogo ne mari za provedbu. Propusti i pogreške redovno ne prekoračuju laka grijeha, ali ako se

(16) V. Kolb, n. dj. str. 87.

ta nebriga i ta lakoumnost očituju u propuštanju ili zanemarivanju važnih stvari, mogu biti i težak prestupak (17).

Bilješka. Ovi se grijesi, općenito rečeno, najčešće pojavljuju kod mladih ljudi. U vrijeme kao što je naše, gdje mladi ljudi češće dolaze u priliku da izvode odgovorna važna djela, treba naglasiti, da sve četiri ove vrsti postupaka vode ne samo k nerazboritosti, nego preko nje i do daljnjih grijeha; posljedice nerazborita čina izazivaju također novo zlo. Zato treba misao mladih ljudi na odgovornim mjestima često navraćati na razmišljanje o — kreposti razboritosti.

2) **Kriva razboritost** (falsa prudentia) stoji zapravo tek u nekoj sličnosti s pravom razboritosti, a doista je od nje daleko. Naoko je postupak razborit, a u stvari je grešna sebičnost, koja izrabljuje razboritost u svrhe i na način nedostojan čestita čovjeka:

a) tjelesna razboritost (prudentia carnis) jest svojstvo koje traži i iznalazi sredstva za uživanje u tjelesnim nasladama svih vrsti, za kojima ide ljudska priroda sklona grijehu (»opera carnis«). Njezina je svrha zla (»mors«), jer u tjelesnim užitcima vidi sreću čovjeka (18). Ona se u traženju sredstava očituje napose na ova dva načina:

podmuklost (astutia) izmišlja lažna, hinjena sredstva i tajne puteve za zlu svrhu;

lukavstvo (dolus) i prevara (fraus) zavaravaju drugoga riječima (lukavac), ili djelima (varalica). Ta su svojstva na svakom čovjeku uvijek nesimpatična, napose u vezi s Kristovom riječi: Budite bezazleni kao golubovi (Mt 10, 16);

b) pretjerana briga (nimia sollicitudo) za tjelesni život. Ona se gubi u neuravnoteženoj skrbi za vremenita dobra: bilo da ih što više stekne, bilo da stečena sačuva; za budući ovaj život: kako će proteći, ne će li što uzmanjkati i sl.

Za praksu. Ova je nerazboritost za mnoge vjernike težak kamen kušnje. Vrlo joj se teško odupiru — utonuli u glavnom u brige za ovozemni život i njegove teške potrebe. Na taj se način duše odvraćaju od glavne svrhe života i mnoge propadaju, osobito ako: a) teže za vremenitim dobrima kao da su ta dobra

(17) S. theol. II-II, q. 53, a. 5; q. 54, a. 3; Lessius, n. dj. l. 1, c. 2, dub. 4; Waffelaert, n. dj. str. 34.

(18) »Koji su po tijelu, teže za onim što je tjelesno, a koji su po Duhu, teže za onim što je duhovno. Jer je težnja tijela smrt, a težnja Duha život i mir; težnja je tijela neprijateljstvo Boga, jer se ne pokorava zakonu Božjemu, a niti se može. Koji su u tijelu, ne mogu Bogu ugoditi« (Rim 8, 5-8).

konačna svrha života, te radi njih zapostavljaju duhovna dobra (krivo će se zakleti radi međe, radi duga, novca uopće); b) gube vrijeme u brizi za njima tako i toliko, da ga nemaju za potrebe duše, čak ni za takove potrebe koje su im pozitivno naređene (sv. misa, sakramenti); c) pokazuju slabo ili nikakovo pouzdanje u Božju Providnost.

Gdje nema razboritosti, ne može biti ni pravoga vjerskoga života. Zato je neophodno potrebno svraćati pozornost vjernika na ovu krepost i sve što smo o njoj ovdje rekli. Neka se dušobrižniku ne čini, da su to stvari odveć jednostavne i da ih svatko znade. Njihovu vezu s ostalim moralnim krepostima i s konačnom svrhom jedva malen broj vjernika znade tako, da bi im opetovano naglašivanje s propovijedaonice moglo biti suvišno.

Valja ih osim toga poučiti, da je potrebno moliti Boga za krepost razboritosti. Bez nje nema napretka ni u kojem pogledu; zato je za nju vrijedno prinositi žrtve i ovozemni sav život podvrći misli: u kakovom je odnosu moj rad s konačnim i vječnim dobrom koje mi svakako valja postići? Ne smije se zaboraviti vjernicima naglasiti, da su naprijed nabrojene mane vrlo često posljedice škrtosti (19).

ODSJEK II: PRAVEDNOST

Literatura: Gury-Jorio: Compendium theologiae moralis, vol. I[5] Napoli (1934); E. Janvier: Exposition de la morale catholique, tom. IV (vertù), Paris 1906; A. Vermeersch: Theolog. moralis: de virtutum exercitatione, tom. II, Roma (1924); G. J. Waffelaert: De virtutibus cardinalibus, De justitia, tom. I, II, Brugis (1885); F. J. Antonio: La giustizia, Firenze (1938); F. le Fure: Les grands problèmes du droit, Paris (1937); Fr. Herman: CJC, bilješke k novom crkvenom zakoniku, GBBS (1917); J. Gemmel: Rechtserneuerung und Rechtspflege des hl. Thomas von Aquin, Scholastik, 13 (1939); J. Leclerq: Note sur la position actuelle du droit naturel, RNPh 41 (1938); M. Lanović: Uvod u pravne nauke, Zagreb (1934); L. Lessius: De iustitia et iure, Louvain (1629); Hans Nef: Recht und Moral in der deutschen Rechtsphilosophie seit Kant, St. Gallen (1937); Romani Silvio: Il sogetto morale, RMD (1938), Principi di diritto civile: la norma giuridica RMD (1936); S. Ruggini: I fondamenti del diritto nella filosofia tradizionale, RMD 4 (1938); J. Salsmans: Droit et morale, Bruges (1924); M. Salamon: Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles, Leiden (1937); R. de Briey: La conception catholique de l'état, Paris (1938); L. Janssens: Personne et société, Gembloux (1939); G. della Rocca: Lo stato etico, Napoli (1938); G. del Vecchio: Saggi intorno allo stato, Milano (1938); L. Bellini: La proprietà, Milano (1938); H. Hanschmann: Vom Sinn der Arbeit, Erlenbach (1936); Y. Simon: Trois leçons sur le travail, Paris (1937); J. Kleinhappel: Zur Theorie des Arbeitervertrages, TKTh 62 (1938); A. Brucculeri: Il giusto salario, Roma (1938); R. Kaula: Staat, Stände und der gerechte Preis, Wien (1936).

(19) S. theol. II-II, q. 55, a. 8.

Iza razboritosti dolazi na red krepost pravednosti. S obzirom na svoj predmet ona je na prvom mjestu među moralnim krepostima. Ne bavi se naime poput ostalih stožernih kreposti isključivo dobrom nosioca kao osobe (kako j a za sebe imam biti razborit, hrabar, umjeren: »ad nos«), nego se bavi i odnosima subjekta prema drugima (kako imam biti pravedan prema njemu t. j. kako imam poštovati t u đ e pravo: »ad alterum«). U svojim srodnim (potencijalnim) dijelovima povlači krepost pravednosti u svoj opseg i posebne ljudske odnose kao što su: odnos prema Bogu, roditeljima, domovini i sl. S toga gledišta pravom pripada u raspravu o kreposti pravednosti sve ono što propisuje dekalog. Sv. Toma to izrično kaže (1). Ali kako mi zapovijedi dekaloga obrađujemo u posebnom III. svesku ovoga djela, bit će tamo obrađeno što se na dotičnu zapovijed odnosi i prema načinu kako ona glasi, pozitivno ili negativno. Stvarno će tako jedan dio (negativni) građe s područja pravednosti biti sustavno povezan i prikazan prema zapovijedima, kako je to izloženo u predgovoru; drugi će dio (pozitivni) biti izložen ovdje.

Pravednost uzeta općenito označuje neko trajno raspoloženje u kojemu se ostvaruje ili ima ostvariti ono što je pravedno. Izraz pravednost dolazi

a) e t i m o l o š k i: od pravedan (pravedno, iustum) (1a); taj izraz označuje ili neko posebno fizičko stanje izjednačeno (odmjereno) s drugim, ili preneseno na moralni red: ono što se s drugim izjednačuje i dovodi u sklad, upravo onako kako treba da bude. A kako treba da bude izjednačeno, to općenito kazuje zakon kao vrhovna moralna norma za svaki ljudski čin, a posebno pojedinačne norme ili propisi, koji stvarno uzimaju na oko ono, što je pravedno u odnosu prema drugomu (»pravo«) i točno (»ad aequalitatem«) to ustanovljuju i traže;

b) m e t a f o r i č k i može izraz pravednosti značiti: 1) stanje u kojemu djeluje pravednik, 2) skup kreposti i dobrih djela, 3) vršenje kreposnih djela ili obdržavanje zakona. U tom se značenju taj izraz susreće u sv. Pismu (Rim 4, 3; Mt 5, 6; Mt 6, 20);

c) s t v a r n o predstavlja pravednost: t r a j n o r a s p o l o ž e n j e s u b j e k t a k o j i i m a s t a l n u i n e p o k o l e b l j i v u v o l j u d a t i s v a k o m u s v o j e (pravo) (2).

(1) S v. T o m a Akvinski, S. theol. II-II, q. 122, a. 1.
(1a) Ima i drugih mišljenja: od iussum = naređeno; ious = sveto; iug = veza. M e r k e l b a c h, n. dj. str. 156; R o g o š i ć, Priručnik, str. 4.
(2) »Justitia perpetua et constans voluntas est, ius suum unicuique tribuens«, (Ulpianus, † 228: l. 10. Dig. 2, 1); »Habitus secundum quem aliquis constanti

Kako nikada ne govorimo da netko samome sebi u pravom smislu nešto duguje ili samome sebi nepravdu čini, očito je, da pravednost pretpostavlja d r u g u o s o b u, prema kojoj uređuje naš odnos. To je naš bližnji. I dok kod umjerenosti i jakosti vodimo brigu isključivo o sebi, kod pravednosti vodimo račun i o drugomu, baš ukoliko se od nas razlikuje i ukoliko posjeduje nešto isključivo svoje. To nešto je — njegovo p r a v o, koje nama valja poštovati.

Kad me ljubav prema bližnjemu upućuje na nj i određuje moj odnos prema njemu, ide ona za tim da mu pruži nešto, što je moje i u meni; promatra ga kao osobu: kakav bio da bio, on je moj bližnji komu nudim i prema kome vršim čin ljubavi, htio on ili ne htio. O s o b a bližnjega je predmet ljubavi, a njegovo p r a v o predmet pravednosti; ondje tražim medium rationis, ovdje medium rei. Tako se ljubav razlikuje od pravednosti s obzirom na bližnjega.

Vidi se dakle, da pojam pravednosti pretpostavlja pojam prava: d a t i s v a k o m u s v o j e označuje n e š t o, š t o d r u g i m o ž e n a z v a t i s v o j i m p r a v o m. Zato je na mjestu da najprije govorimo o pravu kao predmetu pravednosti.

POGLAVLJE I.: O PRAVU I VLASNIŠTVU

§ 1. POJAM I RAZDIOBA PRAVA

1. — **Pojam prava.** Izraz pravo znači najprije nešto ispravno, ravno (recht, droit); zatim neko pravilo u odnosu među ljudima (Recht, le droit). Po smislu pravo označuje:

a) p r a v e d n o d j e l o i l i s t v a r (ono što nekomu pripada i što mu valja dati »suum cuique tribuere«). To je pravo u objektivnom (pasivnom) značenju, u kojemu ono predstavlja predmet pravednosti;

et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit« S. theol. II-II, q. 58, a. 1; »Pravo je dakle pravilo, odnosno skup pravila, prema kojima djeluje član nekoga društva, odnosno neko društvo«, fra R. R o g o š i ć, Priručnik crkvenoga prava, sv. I, str. 5; »Pravo se može točno označiti kao: nepovrediva moć djelovanja (inviolabilis facultas agendi). Ova nepovrediva moć djelovanja ako se promatra sa strane zakonodavaoca koji je daje, jest objektivno pravo, ako se promatra u subjektu koji je prima, jest subjektivno pravo«, fra A. C r n i c a, Kanonsko pravo, Uvod str. 1.

b) o v l a s t i l i m o ć na temelju koje pojedinac za sebe traži nešto od drugoga. Kad tako traži svoje, kažemo da se služi svojim pravom. To je pravo uzeto u subjektivnom (aktivnom) značenju;

c) z a k o n i l i s k u p z a k o n a što sadržavaju ili predstavljaju prava ljudi uopće ili jednoga njegova dijela napose (građansko, kanonsko, prirodno pravo i dr.). Tu je pravo uzeto u značenju bližeg u z r o k a kako subjektivna tako objektivna prava, upravo u normativnom smislu, ukoliko zakoni (prirodni i pozitivni) po općem shvaćanju ljudi uređuju sve njihove pravne odnose.

Mnogi ovaj smisao izraza »pravo« zamjenjuju s objektivnim pravom i uzimaju stvarno u značenju objektivna prava (2a). Valja ipak reći sa sv. Tomom, da to nije ispravno: ne predstavlja zakon pravo u strogo objektivnom smislu (»proprie«) n. pr. zakon ljubiti bližnjega kao samoga sebe, nego mu (t. j. pravu) daje temelj i razlog. Zakon je dakle uvijek »ratio iuris«, ali nije i samo pravo (3). Pojmovno (s filozofskog gledišta) je »pravo« posebni odnos između stvari i osobe t. j. o d n o s »s v o j b i n e, svojnosti«. »Jus essentialiter in relatione consistit, qua natura intellectualis refertur ad aliquid tamquam suum. Huius relationis subiectum proprium est natura intellectualis, ejus fundamentum ultimum est lex aeterna.« (G r e d t, Elementa philosophiae aristotelicae sholasticae, Freiburg. i. B. 1922, II, nr. 824). Sv. Toma označuje taj odnos kao odnos »svršnosti«, po kojemu se stvar odnosi napram osobi kao sredstvo napram svrsi (»Dicitur esse suum alicuius, quod ad ipsum ordinatur.« S. Th., p. I, q. 21, a. 1 ad 3). Zato skolastici i ne govore o »subjektivnom« i »objektivnom« pravu, nego nazivaju pravo, kako je ono u subjektu (osobi) kao moralna vlast (gospodstvo) nad stvari: »jus dominativum«, a zakon, koji je razlog i temelj te vlasti: »jus praeceptivum«;

d) p r a v n u z n a n o s t u izvedenom daljnjem značenju, jednako kao i pravnu vještinu: u obrani, na sudu i dr. (4).

(2a) »Jedno značenje prava predstavlja u n u t r a š n j i zahtjev etičke ispravnosti, a drugo i z v a n j s k i jedan propis određene vrste... O toj razlici u smislu, vodi i naš jezik računa u izgovoru, kad osnovni samoglas u riječi koja imade da označi etički zahtjev naglašuje brzim akcentom kao »prȁvo« (iustitia), dočim onu drugu obilježuje uzlaznim naglaskom osnovnog sloga, pa je izgovara kao »právo« (ius.) »L a n o v i ć dr. M. Uvod u pravne nauke, Zagreb, 1934, str. 63. O načinu kojim se dolazi do nejasnog pojmovanja odnosa između morala i prava, vidi dobar prilog u Spomenici lavant. bogosl. učilišta od dr. V. M o č n i k a: Nravnost in pravo, str. 125.

(3) S. theol. II-II, q. 57, a. 1 ad 2.

(4) M e r k e l b a c h, Summa theol. moral. sv. II. str. 155.

Zato možemo sažeti definiciju prava promatranoga u subjektu ovako: **pravo je nepovrediva moralna moć posjedovati, činiti ili tražiti nešto kao isključivo svoje.**

Kaže se: m o r a l n a m o ć za razliku od fizičke moći i za razliku od činjenice koja se stvarno suprotstavlja moralnoj moći; ona je n e p o v r e d i v a: jer je osnovana na zakonu, što ga razum uviđa i kao nužnu priznaje. Pravo dakle ne stoji u materijalnoj činjenici (5), nego u vlasti ili moći (potentia), o kojoj ovisi opstanak činjenice; i m a t i (posjedovati) č i n i t i, t r a ž i t i: pokazuje što je i što sačinjava predmet prava: vanjske stvari (»posjedovati«), vršenje vlastitih (»činiti«) i tuđih djela (»tražiti«).

Otud slijedi da izvan subjekta nastaje kod drugoga dužnost poštovati njegovo pravo (posjed, čine, tražbine). Pojmu p r a v o dakle odgovara korelativan pojam d u ž n o s t. Osnov im je isti: vječni Božji zakon kao izraz volje Božje, izvor svakoga zakona i zalog (»ratio iuris«) svakoga prava; k a o i s k l j u č i v o s v o j e — znači: što pravo daje svome vlasniku tiče se izravno njega i koristi isključivo njemu, bez obzira na druge, ima dakle posve osobni, individualni karakter. »Točnim vršenjem svojih prava, ljudi u društvu nameću i točno međusobno vršenje dužnosti. Tko ne vrši svoja prava, umanjuje dužnosti drugoga prema sebi... Naprotiv borba za pojedinačno pravo dovodi do jačanja pojedinačnih dužnosti i do učvršćenja pravnoga poredka« (v. L e g r a d i ć, Izvori prava u Mjesečniku pravničkog društva, Zagreb, 1941, 288).

Ima li se ova stara oznaka prava danas ublažiti ili izmijeniti u smjeru suvremena nastojanja, da se svuda istakne socijalni momenat i njegova važnost pred osobnim? Ne bih rekao; moderna se nastojanja u potrebnom omjeru i visini dadu opravdati i pokraj ove strogo individualne oznake prava, kad se drži na umu kršćanska nauka o privatnom vlasništvu, gdje zahtjevi prava najviše dolaze do izražaja. Po toj je nauci pravo vlasništva prvenstveno društvenoga (socijalnog), a tek u drugom redu posebničkog (individualnog) karaktera.

2. — Opisana definicija označuje subjektivno (aktivno) pravo što ga ima pojedinac kao osoba; objektivno (pasivno) pravo promatrano u sebi predstavlja ono, što nekomu pripada tako i toliko, da ga može posjedovati, vršiti i tražiti kao isključivo svoje. To š t o nekomu pripada i u mjeri k o l i k o mu pripada, mora drugi poštivati, pa dosljedno dati pravnom nosiocu ili izvršiti po njegovom zahtjevu (»debitum«). Ovaj uzajamni odnos ustanovljuje ujedno i red između jedne i druge osobe: ako se taj red uopće ne vrši ili ne vrši u točnoj

(5) »Jus in materiali facto consistit, et omnia hominum officia sunt nomen inane, et omnia humana facta iuris vim habent« (59); »Fortunata facti iniustitia nullum iuris sanctitati detrimentum affert« (61); Ex Syllabo P i i IX. »Errores de societate civili«, DB. n. 1759, 1761.

visini, nastaje povreda međusobna prava. Ona nastaje isto tako, ako se ne pruži (dadne) baš ona i onakova stvar na koju i kakovu subjekt ima pravo.

Na predmet (objekt) prava ne spada sâm predmet prava, dakle stvar ili djelo što ga netko ima dati ili izvršiti, nego i čin (postupak) kojim se djelo izvršuje ili stvar predaje. Drugim riječima: tko ima meni predati neku stvar kao moje vlasništvo (pravo), ima se i pobrinuti da mi je doista preda; na njemu je dužnost izvršiti predaju stvari.

Što je osnov prava? Općenito govoreći (in abstracto) osnovica prava je osobna neodvisnost i dostojanstvo osobe (5a). Čovjek kao osoba stoji za sebe i za sebe radi, prema planu i određenju Stvoritelja koji mu je svrhu postavio. On kao čovjek nije tuđe sredstvo, nego baš kao čovjek treba sredstva za svoju konačnu svrhu ili svoje konačno dobro. Ima dakle pravo služiti se onim, što ga do nje vodi. Gledajući naposе (in concreto) osnov je prava uvijek stvarni odnos između osobe i objekta, t. j. djela ili predmeta. Jednom čovjek ima pravo na neku stvar, jer mu je ona po sudu zdrava razuma isključivo sredstvo do svrhe; drugi put je taj pojedinačni odnos ostvaren po kakovom pozitivnom propisu ili po prirodi stvari: tko izdjela štap ili kip iz neke tvari, stavio se u određeni odnos prema stvari, isto kao i onaj koji je dao građu, da mu radnici izgrade kuću ili tko je primio na dar konja ili ovcu.

Ako pak uzmemo u razmatranje činjenicu da je čovjek Božje stvorenje, da po odredbi Providnosti ima u Bogu svoju konačnu svrhu, da po volji svoga Stvoritelja ima prolaziti određenim moralnim redom na putu k svojoj konačnoj meti, te napokon da mu je sâm Gospod Bog Stvoritelj morao dati i sredstva kojima će čovjek dospjeti do toga svoga uzvišena (prirodna i natprirodna) cilja, onda je jasno: da se konačnim ili prvotnim osnovom svega prava ima smatrati — Bog Stvoritelj. Znamo da obveza u savjesti svakog čovjeka pretpostavlja opstojnost Boga; zapovijed koju nam savjest isporučuje, zapovijed je Gospodara života, tvorca prirodnoga zakona. Otud slijedi, da je postojanju svakoga prava osnov

(5a) »Jus est inviolabilis autonomia personae seu entis sibi existentis in persequendo fine proprio propter quem existit, et inviolabilis relatio praevalentiae seu quasi dominii in res quae ad bonum istius personae destinatae sunt.« (Vermeersch, Theologiae moralis principia, Brugis 1924, II, sv. br. 341).

sveta volja Božja, ukoliko ona dolazi do izražaja u vječnom prirodnom zakonu u najširem opsegu, a u svakom pozitivnom (Božjem ili ljudskom) zakonu napose.

3. — **Razdioba prava.** Na temelju netom rečena nadaje se najosnovnija podjela prava na:

a) **Prirodno i pozitivno pravo.** Prirodno pravo izvire iz prirodnoga zakona, oslanja se na prirodu bića i poziva na dužnosti prije ikakova posebna određenja (pravo živjeti, braniti vlastiti život, posjedovati stvari potrebne u svrhu održanja i sl.). Pozitivno se pravo temelji na pozitivnoj voljnoj odredbi Božjoj (pozitivno Božansko pravo izvedeno iz objave: primati sv. sakramente) ili ljudskoj. Ljudsku zakonodavnu vlast predstavlja Crkva (kanonsko pravo) i država (građansko pravo) (6).

I prirodno je pravo voljna odredba Božja očitovana u samoj prirodi stvari, koje su od Boga. Božansko je dakle pravo: prirodno i pozitivno (»jus divinum sive positivum sive naturale« kan. 6, 6 C. Z.).
Od prirodnog prava u širem znamenovanju riječi (»commune omnium animalium«) odvajali su međunarodno pravo (»ius gentium«), ukoliko se odnosi samo na ljude. Tako su stari umovali (7); danas pojam »međunarodna prava« imade svoj specifični značaj i predstavlja pravo, što ga po općim kriterijima usvajaju države čitava svijeta kao zbirku međusobnih dužnosti i prava u miru i u ratu (8).

Pod uplivom materijalističko-pozitivističkog duha moderne filozofije mnogi su zanijekali svako prirodno pravo, priznavajući isključivo državu izvorom svakoga prava. Tako naučava: a) pravni pozitivizam (Spinoza, Hobbes, Rousseau, Bentham, Wundt, Hartmann, Ihering i dr.) (9); prethodilo mu je staro mišljenje grčkih sofista (Trazimah, Aristip);

(6) S. theol. II-II, q. 57, a. 2.
(7) S. theol. II-II, q. 57, a. 3.
(8) Schilling, Lehrbuch d. Moralth. II. Band, br. 516, str. 653.
(9) »Moderni pravni pozitivizam i t. zv. historijska škola ne priznaju božanskoga prirodnoga prava. Moderna pravna filozofija priznaje prirodno pravo, ali mu daje sad jedan sad drugi smisao. Tako i moderna nauka slobodnoga prava«, fra R. Rogošić, n. dj. str. 3. Najveći dio domaćih pravnika ide putem pravnog pozitivizma. Vidi: Lanović, Uvod u pravne nauke, str. 38 i sl. Crkva je to stanovište odsudila pod točkom 39 silaba Pija IX.: »Reipublicae status, utpote omnium iurium origo et fons, iure quodam pollet, nullis circumscripto limitibus« (DB. n. 1739).

b) transcendentalni racionalizam (Thomasius, Kant, Fichte, Hegel, Schleiermacher i dr.) odjeljuje pravo od morala kao dva posve neodvisna reda: unutrašnji (moralni) i izvanjski (pravni). Ali jer je unutrašnji ovisan od izvanjskoga, društvo t. j. izvanjski svijet i okolnosti stvarno određuju svako pravo. Što je organizacija društva uzornija, to je osjećaj ovisnosti očitiji. Hegel je državu uzdigao čak do položaja apsolutna bića;

c) povjesno-empirička škola (De Maistre, Adam Müller, Savigny, Levy-Brühl, Durkheim i dr.) nastala iz reakcije protiv pretjerana idealizma, postavlja isto tako isključivim izvorom svakoga prava povijesni razvoj činjenica i običaja u životu naroda, kako već dolazi do izražaja u pojedinim prilikama vremenskoga razvoja narodâ i državâ.

Ne upuštajući se ovdje u potanju ocjenu ovih nazora, spominjemo samo: a) dokazali smo opstanak prirodnog i pozitivnog moralnog zakona; iznijeli opstojnost pozitivnih moralnih propisa evanđelja; pokazali smo u čemu je moralnost ljudskih čina (Osnovno moralno bogoslovlje str. 127, 142, 198); b) nepobitne su činjenice da pravo na život, na sredstva za uzdržavanje, na odgoj djeteta i sl. postoje prije svakoga društvena i državna uređenja, pa da nužno izviru iz prirode čovjeka; c) kao što u pitanju o slobodi ljudske volje, tako i ovdje: teoretski protivnici prirodnog prava, praktički ga i stvarno u životu priznaju, po njemu se ravnaju, čak ga za sebe potražuju i na nj se pozivaju u slučaju povrede. Polazeći s gledišta koje se s našim ne pokriva, oni nužno zapadaju u pogrešku: da niječu i ono što je očigledno (10).

Pitanje odnosa prava prema moralu predmet je novijeg raspravljanja u pravnoj i moralnoj filozofiji. Neprijeporno utvrđeno ispravno stajalište starih učitelja, povučeno je u ponovni pretres u vrijeme kad se rodilo nastojanje, na svaki se način osloboditi metafizike. Naše je izloženo gledište u suglasju s učenjem sv. Tome i moderne kršćanske filozofije. Za potkrepu toga mišljenja navodimo o stvari stručni sud profesora Schillinga koji kaže: »U oštroj suprotnosti s kršćanskim poimanjem odnosa između ćudorednosti i prava, stoji skrajnji pravni pozitivizam, niječući prirodno pravo i Kantov agnosticizam, koji također otklanja kršćansko prirodno pravo. Nije potrebno napose isticati, da je to slučaj i kod determinizma. Zastupnici ovoga smjera moraju zapravo posvema isključiti pojam prava, kako ga u običnom smislu uzimamo; pravo je naime sredstvo do svrhe, njim se čovjek služi po slobodnom opredijeljenju, a na determinističkom stanovištu ne može biti govora o slobodnom izboru sredstva do svrhe. S nijekanjem kršćanskoga prirodnoga prava spojena je kod skrajnjega pozitivizma dioba (rastava) prava od morala. Vrlo kobno su kod nas u tom pogledu djelovale teorije Kanta i Hegela i izvele mnogo zabune. Po Hegelu je država jednostavno sama sebi svrhom i

(10) Merkelbach, n. dj. II, sv. str. 160 i sl.

vidljivim božanstvom (»präsenter Gott«). Posljedice za pravo, te za odnos prava prema moralu, nadaju se očigledno.«

Dalje navodi autor strujanja kako smo ih gore iznijeli, pa nastavlja: »S kršćanskog gledišta nije teško odgovoriti na nabačena pitanja. Po njemu se ima, doduše, razlikovati pravo od ćudorednosti, ali se nema dijeliti; oboje su u vrlo uskoj vezi. Pravo ima svoju osnovu (podlogu) u ćudorednom redu, a pravni je red važan dio ćudorednog reda; pravni red ima da služi ćudorednom redu kao sredstvo do svrhe (»jene hat dieser als Mittel zum Zweck zu dienen«); ćudoredni red štiti (osigurava, »sichert«) pravni red, što sama sila nikada ne bi mogla. Pojedinac ima svoju apsolutnu mjerodavnu svrhu, pa zato i neodložive dužnosti, ali isto tako i neotuđiva prava. Nitko ga ne smije smetati da dozvoljenim sredstvima stremi k svojoj svrsi. Pojedinac ima dakle svoje prirodno pravo na život, zdravlje, razumno shvaćenu slobodu, što su mu potrebna da ispuni svoju životnu zadaću. Ta bi izvorna prava međutim njihovom nosiocu malo koristila, kad ona ne bi imala društvene zaštite. Bog je zato usadio u ljudsko biće društveni nagon za državnim ujedinjenjem; dužnost je čovjeka da živi u državnom udruženju, da mu tako bude moguće ispuniti svoju zadaću na zemlji i izvan nje. A zato i država, koja ima od Boga također određene dužnosti, mora posjedovati pravo: tražiti od svojih podanika sve što je potrebno za njezin opstanak i za dobro zajednice u vremenitom pogledu. Prije svega joj je dužnost štititi opće dobro i prirodno pravo svojih podanika na život, čast, vlasništvo i ostala prirodna prava.«

To će država postići preko pozitivnih zakona. Njima će izlazno gledište sačinjavati jasne osnovne pravne zasade, po kojima valja svakomu dati svoje, nikomu ne činiti krivo, a državi dati također što joj pripada. »Otud jasno slijedi, da je pravo na dva načina nerazrešljivo vezano s ćudorednim redom: po svom sadržaju i po svojoj svrsi. Sadržajno: jer su osnovne pravne zasade očite osnovne ćudoredne zasade, što su predmetom prirodne kreposti pravednosti, koja traži da se svakomu dade i ostavi što je njegovo. Svršno (s obzirom na svrhu): jasno je, da je svrha pravnog reda ta, da pravo služi najvišim ćudorednim zadaćama čovječanstva; njegova je posljednja svrha — ćudoredna svrha. Čitavo prirodno pravo, osnovica pozitivna prava — izljev je (»Ausfluss«) vječnoga zakona, volje Božje. U tom pak istom vječnom zakonu je sadržana i norma, da po Božjoj volji postavljeni državni autoritet. ima prirodno pravo pozitivno oblikovati. Tako sav pravni red ukoliko odgovara pravednosti, dobiva ćudoredno opravdanje i ćudoredan značaj: neposredno ga nosi prirodni pravni red, a posredno pozitivni državno-pravni red. Može se zato reći: pravni je red isječak (»Ausschnitt«) iz ćudorednog reda, kako on po Božjoj volji postoji.« (N. dj. sv. II, br. 353).

2) **Pravo u potpunom i nepotpunom smislu** (proprie — improprie dictum). U nepotpunom smislu govorimo o pravu ondje gdje se njegovo značenje (sadržaj) ne može ostvariti u čitavom svom opsegu t. j. potpuno, jer se ne odnosi na drugoga kao na posve različnu osobu; taj drugi je djelomično i u izvjesnom obziru i naš ili

moj. Tako je otac, istina, druga osoba nego ja, ali je kao otac nešto što meni pripada, kao što i ja kao sin djelomično njemu pripadam. Pravo na poštovanje (pietas) što ga ima otac kao roditelj, Bog kao Stvoritelj, starješina kao skrbnik, ne može se opredijeliti ni ostvariti u potpunoj visini tako, da bude potpuna jednakost između onoga što treba učiniti i onoga što je stvarno učinjeno. Pravo dakle postoji, ali koliko siže i traži s jedne, a koliko s druge strane, niti je točno određeno niti se mjera dade točno ustanoviti. »Ratio iuris« je nepotpuna ili nesavršena; tu je govor o pravu u nepotpunom smislu (secundum quid).

U potpunom je smislu (ius proprie dictum) pravo tamo, gdje se radi o osobi potpuno neovisnoj od nosioca prava, pa ratio iuris može postići potpuno svoj opseg i visinu (ius simpliciter dictum). To je pravo što vlada između građanâ u njihovim pravnim odnosima (ius politicum): isplaćena pogođena plaća radniku ostvaruje njegovo pravo u potpunom opsegu.

S obzirom na učinak dijeli se pravo u potpunom smislu (ius proprie dictum) na:

3) **Pravo u strogom i širem smislu** (ius strictum — non strictum). Pod strogim se pravom razumijeva točno određeno pravo na izvjesnu stvar, neotuđivo vezano s određenim subjektom kao isključivo njegovo i za njegovu korist. Tako: pošteno stečenu kuću ili zemlju nitko ne može protiv volje drugoga (vlasnika) sebi prisvojiti bez povrede pravednosti; vlasnik može svoje pravo uvijek tražiti i iznuditi.

Ova se značajka strogoga prava nalazi u pojmu, bez uštrba na strujanja u suvremenoj pravnoj znanosti u vezi s opravdanim naglašavanjem socijalnih obzira u društvenoj zajednici.

Pod pravom u širem smislu razumijeva se pravo koje nije određeno, ni s obzirom na osobu ni s obzirom na stvar. N. pr.: na oporučno ostavljenu svotu, da se podijeli siromasima, ima pravo svaki siromah toga mjesta; no niti je određeno koji će, ni koliko će koji dobiti. Ljudi zaslužni za Crkvu ili domovinu imaju pravo na odlikovanje ili posebnu čast; no koji će biti odlikovani i kako, nije ustanovljeno i nijedan od zaslužnih nema na odlikovanje stroga prava. Zato povreda toga njihova prava stvara u danom slučaju neugodan položaj, ali ne obvezuje na naknadu, jer ne predstavlja povredu pravednosti u strogom, nego samo u širem smislu.

Pravo se u strogom smislu dijeli još na:

4) **Stvarno i obvezno pravo.** Stvarno je pravo (pravo na stvar, ius in re) što ga netko ima na svoju stvar s kojom može raspolagati, jer je u njezinu posjedu. Stječe ga uz uvjete da: a) ima pravni naslov (kupio, baštinio); b) da je stvar individualno određena; c) da je preuzeta. Obvezno pravo (pravo do stvari, ius ad rem) znači: zakonitu vlast subjekta da traži stvar i njezin posjed. Obvezno se pravo zove i osobnim, jer se odnosi na osobu, a ne na stvar; subjekt je može od drugoga lica potraživati svim slobodnim sredstvima. Da netko stekne ovakovo pravo potreban mu je samo pravni naslov (zakonska odredba ili činjenica iz koje slijedi pravni naslov kao što je n. pr. smrt kod baštine ili pogodba kod trgovine).

Pod »osobnim« pravom razumijeva se često i objektivno pravo (zakoni, odredbe), koje se odnosi na osobe kao nosioce subjektivnih prava, a pod »stvarnim« pravom propisi o predmetima (res), na koje se subjektivna prava odnose. U tom smislu se kaže, da Kodeks kan. prava u drugoj knjizi (de personis) radi o osobnom pravu, a u trećoj (de rebus) o stvarnom pravu. (Tako n. pr. o. Crnica drugom svesku svoje knjige o Kanonskom pravu kat. Crkve [Šibenik 1941] daje podnaslov: Osobno i stvarno pravo).

§ 2. PRAVO VLASNIŠTVA: IZVOR I VRSTE

Zakonito pravo na stvar (ius in re) po kojem subjekt može s njom potpuno raspolagati kao sa svojom, zove se vlasništvo. Pod izrazom »zakonito« valja razumjeti pravo nastalo s prirodnog naslova ili po pozitivnoj odredbi, i to na stvar koju tko doista posjeduje (ius in re), za razliku od obveznog (osobnog) prava (ius ad rem). Kad kažemo da s njom može potpuno raspolagati, znači: služiti se može ne samo stvarju, nego i svim što ona sobom nosi (plodovi) i za što je sposobna (prodaja, dar, izmjena i sl.). Može je posjednik i uništiti, ako to poraba iziskuje. Uništi li je pak bez ikakova razloga, ne će doduše povrijediti ničijega prava, ali će počiniti grijeh, radeći protiv odredbe zdrava razuma, koji bezrazložno uništenje ne može odobriti. Razum će naime savjetovati, da se stvar na drugi način korisno upotrebi.

Ovo je pojam vlasništva u strogom smislu riječi (ius proprietatis), za razliku od pojma vlasništva u općem smislu, gdje se svaka ovlast raspolagati sa stvarima i s osobama, isto tako naziva vlasništvom (ius iurisdictionis).

i) **Izvor vlasništva.** Konačnim izvorom svakoga prava vlasništva označujemo Gospoda Boga Stvoritelja. Kad se ovdje pitamo za izvor vlasništva, mislimo na posebničko (privatno) vlasništvo izvanjskih stvari. Sve što je Gospod stvorio, radi sebe je stvorio, kaže doduše sv. Pismo (Prov 16, 4), ali je ujedno sve što se nalazi izvan čovjeka, stvoreno da njemu kao kruni stvorenih bića na zemlji, posluži do njegove konačne svrhe. Zato je ispravno reći, da je u početku sve stvoreno bilo svima ljudima zajednički; svi su ljudi imali pravo da im stvorene stvari posluže u tu svrhu (11). Na pitanje: kako je čovjek došao do privatna posjeda i kako su od negativno zajedničkih stvari neke postale isključivo vlasništvo pojedinaca, odgovaraju socijolozi različno. Jedni kažu, da je to nastalo: a) diobenim ugovorom između ljudi (Hugo Grotius, Puffendorf), koji su zajednička dobra između sebe podijelili. Drugi postavljaju b) državni ili društveni zakon kao izvor vlasništva (Hobbes, Montesquieu, Bentham). Treći misle, da je c) sila, upravo nasilno zauzimanje, izvor privatna vlasništva (Marx, Engels i dr.) (12). Ispravno će biti ako kažemo: nijedan se od ovih spomenutih načina ne može isključivo primijeniti na povjesni razvoj posebničkoga (privatnog) vlasništva među ljudima, nego stoji, da se u posebnički posjed dolazilo posjednućem (occupatio) stvari i krajeva koji do tada nisu imali gospodara. Kako je to gdje izvedeno, ovisilo je o konkretnim prilikama. Negdje je mirno zaposjedanje ustalilo posjed pojedinaca, negdje su ljudi došli do vlasništva nakon što im je ono po vrhovnom državnom predstavniku podijeljeno, a negdje je pak kakovo pleme na silu osvojilo sebi postojbinu. Kraj tih se činjenica ne smije smetnuti s uma, da izvanjska dobra ipak uvijek zadržavaju svoj prvotni značaj, prema kojemu su prvenstveno namijenjena svima ljudima. Prvotno su dakle ta dobra zajednička, a pravo posebničkoga raspolaganja s njima ima drugotni značaj. U slučaju skrajnje bijede ima zato svatko pravo, da sebi i svojima pomogne uzimanjem tuđega dobra, jer u tom slučaju prvotno pravo prevladava nad drugotnim. To znači, da je privatno pravo posjedovanja ograničeno prirodnim zakonom.

(11) »Rastite i množite se i napunite zemlju, zapovijedajte i gospodarite nad svim životinjama zemaljskim, pticama nebeskim i svim što se miče n. zemlji...« (Gen 9, 1-2).

(12) Schilling, Christliche Sozial- und Rechtsphilosophie, München (1933), str. 126.

Otud međutim nipošto ne slijedi, da se posebničko (privatno) posjedovanje protivi prirodnom zakonu. Naprotiv: ono je s njim u skladu tako i toliko, da će pojedinac daleko bolje moći izvršiti sve ono što prirodni zakon od njega traži, kad bude i kao privatni vlasnik isključivi gospodar nekih izvanjskih dobara. Ne samo da će stvarima koje naziva svojima i s kojima slobodno raspolaže na taj način: a) veću brigu posvetiti, nego će se tako b) uvesti red među ljudima i stvarima što ih okružuju. A jedino će tako među njima moći zavladati potrebiti c) mir, bez kojega im nema u društvu napretka ni sređena života.

U novije se vrijeme mnogo raspravljalo o pitanjima posebničkoga (privatnog) vlasništva. Katolicima su u svim pitanjima socijalnog karaktera vrhovni crkveni poglavari uvijek davali, pa i danas daju smjernice za ravnanje. Glasovite su enciklike papa Leona XIII. (»Rerum novarum«) i Pija XI. (»Quadragesimo anno«), koje iznose opširan i iscrpiv nauk i daju pozitivne upute za rješenje najtežih socijalnih problema (13). O modernom socijalizmu i njegovom zakonitom izdanku pod imenom boljševizma, moramo reći ovo: socijalizam je u svom nastupu bio opravdan, jer je pošao u boj protiv izrabljivačkoga kapitalizma; ali je odmah u početku nastupio s teškom ranom, koja je doskora okužila ne samo aktivne pristaše pokreta, nego i sve koji su mu se poveselili: stavio se na materijalističko gledište o životu i svijetu i tim postao nesposobnim za stvarno i zdravo rješenje socijalnih pitanja. To se očito pokazalo u ovo posljednje vrijeme. Od boljševizma, zapravo od komunizma potisnut kao premalo radikalan, socijalizam je ustupio mjesto komunizmu, koji je i kao teorija i kao praksa doveo čovječanstvo do ateističkog stava i po tom do takova stanja, koje se evo danas očituje u strahovitom ratu, gdje se uništavanje ljudskih života i kulturnih dobara provodi nesmiljeno kao još nikada do sada. Za nepregledne grijehe boljševizma protiv Boga i Božje časti, napose protiv Kristove baštine koju je On ostavio čovječanstvu, trpe

(13) Između obilne literature novijega vremena spominjem: Gosar, Razprave o družbi in družabnem življenju, Celje 1932; Gosar: Za nov družabni red, sv. II., Celje 1935; Gosar: Socijalni nauk Cerkve, Celje 1939; Nell-Breuning. Die soziale Enzyklika, Köln 1932; Niedzielski: Novi društveni poredak, Banjaluka 1937; Pieper Josef: Die Neuordnung der menschlichen Gesellschaft, Frankfurt 1938; Schilling: Moderne Wirtschaftsfragen im Lichte der katholischen Weltanschauung, München 1930; Schilling: Katholische Wirtschaftsethik, München 1933; Schilling: Christliche Sozial- und Rechtsphilosophie, München 1933; Schrattenholzer: Die soziale Gerechtigkeit, Graz 1934; Weber-Tischleder: Handbuch der Sozialethik, I, Essen 1931; Ušeničnik dr. A.: Okrožnica Pija XI. o obnovi družabnega reda, Ljubljana 1940; Hrvatski socijalni tjedan: I (1937) Načela društvene obnove; II (1938) Obitelj i društvo; III (1939) Društveni poredak i društveni pokreti; Ivšić dr. Milan: Problemi suvremenog života, Zagreb 1937.

krivi i nekrivi; provodi se čišćenje u vatri i krvi, da se nad svima i u svemu pokaže jaka desnica Gospodinova, koji govoreći Izraelu, govori svakom narodu: »Ja sam Gospodin Bog tvoj sveti..., spasitelj tvoj (Iz 43, 3). Svi će znati, da ja, Gospodin, nisam utaman govorio...« (Ezek 6, 10).
Katolička Crkva zauzima danas protiv modernih hereza u pitanju posebničkog vlasništva isto stanovište kao što ga je zauzimala u svoje vrijeme protiv apostolika, manihejaca, valdensa, albigensa i dr. (14).

O pravu privatnog vlasništva donosi enciklika »Quadragesimo anno« ovo:

»Prije svega treba znati i uvjeriti se, da nije niti Leon XIII. niti ikoji od onih bogoslova koji su učili pod vodstvom i ravnanjem Crkve, nikada nijekao ili posumnjao o dvovrsnom značenju vlasništva: pojedinačkom i društvenom, ukoliko se ono odnosi bilo na pojedince bilo na opće dobro. Naprotiv: oni su uvijek jednoglasno tvrdili, da je narav ili sâm Stvoritelj ljudima dao pravo privatnog vlasništva, da bi se u jednu ruku pojedinci mogli brinuti za se i za svoju obitelj, a u drugu ruku, da bi pomoću te ustanove dobra koja je Stvoritelj odredio za sveukupnu ljudsku obitelj, zbilja poslužila tom cilju. Sve ovo se ne može postići nikako drukčije, nego ako se pazi na stalan i određen red.
Treba se dakle brižno čuvati dvaju grebena, na koje bismo mogli biti zaneseni. Kao što naime oni koji niječu ili umanjuju društveno ili javno značenje prava svojine, srću u t. zv. individualizam ili mu se barem približavaju, tako i oni koji zabacuju ili slabe privatno i pojedinačko značenje istoga prava, nužno tonu u kolektivizmu ili barem dodiruju njegove nauke. Tko to nema pred očima, taj se mora strmom stazom skotrljati u provalije moralnog, juridičkog i socijalnog modernizma. Na ovu smo opasnost mi javno upozorili pismom (enciklika »Ubi arcano« od 23. XII. 1922) na početku našega pontifikata. To neka naročito znadu oni koji u svojoj težnji za prevratom, ne zaziru Crkvu objeđivati pogrdnim klevetama, da je ona dopustila: da se u nauku bogoslova uvuče pogansko poimanje vlasništva i da ovo treba svakako zamijeniti s drugim, koje oni, pokazujući neobično neznanje, nazivaju kršćanskim.
Da raspravama koje se počeše voditi o vlasništvu i o dužnostima koje su s njim združene, postavimo pouzdane granice, treba da prije svega kao neki temelj pripomenemo tvrdnju Leona XIII., da pravo svojine valja lučiti od njegova vršenja. Jer ona pravednost kojoj je ime svojinska (iustitia commutativa), zapovijeda sveto poštivati razdiobu posjeda i ujedno zabranjuje prestupati granice svojega vlasništva, te tako upadati u tuđe pravo. Ali ne spada u oblast ove pravednosti, da se gospodari nečim svojim imaju samo pošteno služiti, nego to ide u područje drugih vrlina, čije se vršenje »ne može sudbenim putem zahtijevati« (Rerum novarum br. 19). Zato ne valja što nekoji tvrde, da vlasništvo i njegovo pošteno vršenje imadu iste granice, a još mnogo manje valja tvrdnja, da se pravo svojine umanjuje ili gubi samim zlim upotrebljavanjem ili neupotrebljavanjem.

(14) Prümmer, Manuale, sv. II, str. 8.

Prema tome je zdravo i svake pohvale dostojno nastojanje onih koji se trude, da ne dirajući složno shvaćanje i cjelovitost nauke kako ju je uvijek naučavala Crkva, definiraju najbitniju narav ovih obveza i da odrede granice, koje je nužda socijalnoga života nametnula i samomu pravu svojine, odnosno upotrebljavanju i vršenju vlasništva. No jednako je krivo i pogrešno kad neki nastoje individualno značenje vlasništva tako umanjiti, da ga u stvari uništavaju.« (MOSK br. 1/2, str. 21 i sl.).

II) **Kako se dijeli vlasništvo.** Tim što smo Božja stvorenja jasno je, da smo sa svim što postoji Božje vlasništvo, po riječi Psalmiste: Gospodinova je zemlja i punina njezina, svemir i sve što stanuje u njemu (Ps 23, 1). Po Njegovoj odredbi pripada i čovjeku vlasništvo nad potrebnim stvarima u svijetu.
Kad je govor o ljudskom posjedovanju, valja odmah izlučiti t. zv. vrhovno vlasništvo (dominium altum) što ga ima državna vlast nad imetkom svojih građana s obzirom na opće dobro; to nije vlast u strogom, nego samo u širem smislu (ius iurisdictionis). Državna vlast nije vlasnik dobara, nego su vlasnikom podložnici, a njoj pripada pravo odrediti, što bi i koliko bi bilo potrebno od privatnika uzeti za opće dobro. Ostaje prema tomu da govorimo o podložničkom vlasništvu (građana podložnika, dominium humile), koje se dijeli na:

a) **Potpuno vlasništvo** (dominium plenum, perfectum). Ono predstavlja potpunu i isključivu vlast raspolagati ne samo sa suštinom stvari, nego i s njezinim pripadnim dijelovima (korist, plodovi). Nitko osim vlasnika i Boga nema na nju nikakova prava. Vlasnik može s njom raditi što hoće. Spomenuli smo da bezrazložnim uništenjem ne će doduše povrijediti pravednosti, ali će zgriješiti grijehom rasipnosti ili lakoumnosti. Definiciji prava vlasništva nije zato potrebno ništa dodavati (običavalo se reći: »nisi dominus aliunde prohibeatur«), jer ograničenje, došlo ono s moralne (povreda koje kreposti) ili s pozitivne strane (propis, zakon), čim omeđuje raspolaganje sa stvari, već izuzima taj dio ispod vlasti subjekta i više se ne radi o pojmu potpuna vlasništva (14a).

b) **Nepotpuno vlasništvo** (dominium semiplenum, imperfectum) predstavlja vlast raspolagati bilo samo sa suštinom (supstancijom) stvari, bilo samo s korišću koju ona donosi. A tu treba opet razlikovati:

(14a) Eisner-Pliverić, Mišljenja o predosnovi građanskog zakonika za kraljevinu Jugoslaviju, Zagreb (1937), str. 304.

a) čisto vlasništvo (dominium nudum), kad je netko doduše vlasnik, ali nema prava raspolaganja niti samom stvari, niti s korišću od nje. Takovi su vlasnici n. pr. malodobnici, redovnici; b) čistu korist (dominium utile), kad netko ima pravo iskorišćavati tuđu stvar, ali tako, da je u biti sačuva, dakle bez povrede njezine suštine.

Iskorišćavanje se ili pobiranje čiste koristi od tuđe stvari vrši na tri načina:

1) **Poraba** (usus): jest pravo upotrebljavati tuđu stvar prema njezinoj prirodi ili prema utanačenoj pogodbi. Vrste porabe su: stanovanje, pašarenje, drvarenje, pozajmica. Jednom dozvoljena poraba ne može se oduzeti kad se komu prohtije, nego vrijedi ili trajno ili do vremena ustanovljena u pogodbi. Ako se poraba može svaki čas opozvati (ad nutum revocabilis), nije ni poraba ni pravo u punom smislu riječi, pa zato ni ne predstavlja nikakova vlasništva. Poraba naime znači neopozivo pravo (ius irrevocabile) prema utanačenju, makar se radilo i o stvari koja se porabom troši.

2) **Koristovanje** (uživanje, ususfructus): jest pravo koristiti se i uživati kako tuđu stvar tako i plodove tuđe stvari, ali čuvajući njezino bistvo. Od porabe se dakle razlikuje tim što je koristnik (uživatelj, usufructuarius) vlasnik plodova u punom značenju riječi. Tako po kanonskim propisima uživaju nadarbenici prihode svoje nadarbine, a po građanskim zakonima roditelji dohodak od imovine svoje djece.

Kad je govor o koristi i o plodovima, što ih stvari donose, valja zabilježiti:

a) **S obzirom na porijetlo** dijele se plodovi na: a) prirodne, bilo što ih stvar sama od sebe donosi (drvo, mlijeko, vuna, mladina od životinja), bilo što ih donosi prema ugovoru (stanarina, kamatnjak, mirovina); b) umjetne, što ih donosi samo zbog ljudske radne pomoći: slike, spomenici, zarada u trgovini; c) mješovite, što ih proizvodi dijelom priroda, a dijelom ljudska sposobnost (vino, maslac, sir, žitarice i sl.). Ne može se uvijek točno odrediti granica između prirodnih i mješovitih plodova, jer i kod prirodnih treba da čovjek nešto pridonese svojom sposobnošću, ako hoće da ih obilnije uživa (livade valja čistiti, krave timariti i dojiti).

b) **S obzirom na stanje** u kojem se plodovi nalaze, razlikuju se: a) viseći (stojeći, pendentes) kao žito još ne pokošeno ili vinograd još neobran; b) nepobrani (percipiendi) koje je vlasnik mogao pobrati da je htio, ali ih s nekoga razloga nije pobrao; c) primljeni (spremljeni, percepti) koje je vlasnik sabrao i uredno pohranio.

3) **Služnost** (servitus) je svako stvarno pravo na tuđoj stvari i u korist drugoga. Aktivna je služnost stvarno pravo što ga ima netko, da mu tuđa stvar posluži (n. pr. prolaz preko tuđe njive); pasivna je: sama ta služnost ili teret što leži na stvari u tuđu korist (njiva s prolazom). Pasivna služnost može ići u korist osobe (osobna, servitus personalis) ili u korist stvari (stvarna ili zemljišna, servitus realis, praedialis) kao što je pravo žirovine, pašarine i sl.

Različne vrsti služnosti koje postoje kod nas u građanskom pravu nabrajaju §§ 475—479 O. g. z. koji je još na snazi.

III) Promotrivši tako pojam potpuna vlasništva i diobu njegovu, nadaju nam se kao neposredni izvodi ova četiri načela, što se u pravu i u moralu smatraju kao aksiomi:

1) Svaka stvar traži svoga gospodara (Res clamat ad dominum).

Zakonito je vlasništvo subjekta tako s njim spojeno, da prirodno teži trajno ostati uza nj. Pa ako se protuzakonito odijeli, stvar kao da »viče«, tražeći da se s vlasnikom opet sjedini. Zato je vlasnik u takovom slučaju ima pravo natrag uzeti.

2) Plodovi stvari pripadaju vlasniku (Res fructificat domino).

Neku stvar predstavlja ne samo njena suština, nego i njezini pripadni dijelovi. Što se iz nje neposredno izvija, raste i umnožava, s njom je neposredno spojeno kao njezin pripadni dio, zato po sebi pripada isključivo vlasniku.

3) Propala stvar, propada vlasniku (Res perit domino).

Razumije se: ako stvar propadne slučajno ili poradi prirodna kakova uzroka, propalo je za vlasnika i pravo vezano s njom. Propadne li tuđom krivnjom, ima vlasnik pravo odštete na teret onoga čijom je krivnjom propala.

4) Bogatiti se tuđom stvari nije slobodno (Ex re aliena ditescere non licet).

I opet se razumijeva: ako za to nema pravnoga naslova. Ovo je načelo samo misleni (logički) nužni izvod iz onoga: plodovi stvari pripadaju vlasniku. Koristiti se (bogatiti se) tuđom stvari neovlašteno, značilo bi naprosto uzimati tuđe, a to vrijeđa pravednost.

POGLAVLJE II.: NOSILAC I PREDMET PRAVA

Najprije ćemo ogledati što sve može biti predmetom ljudskoga prava, a potom ćemo ustanoviti tko mu je nosilac.

I) **Predmet prava** (objekt) sačinjavaju sve stvari, koje mogu pripadati ljudima ili doći u njihovo vlasništvo. Nazivamo ih izrazom dobra (bona), jer im pomažu, koriste i na bolje uzdižu život čovjeka. Ima tri vrste takovih dobara:

1) Unutrašnja su dobra: a) sastavni dio čovječjega bića kao što su duševne moći, nadarenost (duhovna dobra) ili život, zdravlje, tjelesni udovi (tjelesna dobra); b) produktivni dio čovječjih sila, kao nešto od ljudskoga bića različno i odijeljeno. To su: plodovi intelektualne sposobnosti, kreposti, djela tjelesnoga rada.

Prvima je dobrima čovjek vlasnik samo ukoliko se njima ima pravo služiti (dominium utile); u potpunom smislu je vlasnik Bog koji ih daje čovjeku: »Ja sam jedini i nema Boga osim mene, ja dajem smrt i život (5 Mojs 32, 39); »Ti Gospode imaš vlast nad životom i smrću« (Mudr 16, 13). Na dobra druge vrsti (produktivna) ima čovjek izravno i potpuno pravo vlasništva. Djelovati svojim moćima može po svojoj volji, kao što može po svojoj volji raspolagati s onim što je sam svojevoljno proizveo.

2) Izvanjska dobra sačinjavaju stanja i stvari što se nalaze izvan čovjeka na ovoj zemlji, stvorena ili sačinjena njemu na porabu i imaju imovinsku vrijednost. Neke su od njih na porabu svima bez razlike i ne mogu postati ničijim vlasništvom (zrak, svijetlo); druge su izvan prometa (extra commercium) kao groblja, putevi, mostovi i sl.; treće su u prometu (in commercio) t. j. predmetom su izmjene i trgovine među ljudima.

Između njih označujemo jedne kao: a) pokretne (roba, životinje), a druge kao nepokretne (kuće, šume); b) jedne kao zamjenljive, gdje se pazi samo na vrst, a ne na individualnost (vino, žito), a druge kao nezamjenljive, gdje je glavno individualnost, a ne vrst (konj, odijelo); c) jedne kao odmah potrošne uporabom (primo usu consumptibiles) (drvo, kruh, vino), a druge polagano utrošljive (oruđe, odijelo i sl.). Nad svima tima stvarima može čovjek imati potpuno vlasništvo na osnovu prirodnih ili pozitivnih zakona.

3) Mješovita su dobra dijelom naša, a dijelom našeg bližnjega. To su dobra što su nam drugi dužni izvanjskim načinom iskazivati na temelju naših unutrašnjih odlika ili zasluga: čast i dobar glas. Osnovica im je unutrašnja kreposna ispravnost i aktivnost duševnih moći. Na njih imamo pravo vlasništva u potpunom značenju riječi, jer su plod osobne valjanosti i vlastita truda. Uvijek je tako bilo, pa je i danas svakome čovjeku stalo do tih dobara po riječi sv. Pisma: »Starajte se za dobar glas, pošteno će ime trajati do vijeka« (Crkv 41, 15) i »Bolji je dobar glas nego veliko bogatstvo« (Prič 22, 1).

Kodeks kanonskog prava razlikuje u kan. 726 stvari o kojima radi u: duhovne, vremenite i mješovite. Vremenita su dobra tjelesna ili netjelesna, a sačinjavaju crkvena dobra (bona ecclesiastica) po kan. 1497. C. Z.

II) **Nosiocem prava** (subjektom) nazivamo ovdje bilo vlasnika neke stvari bilo posjednika neke moći. S poštovanjem i priznanjem ispovijedamo, da je Gospodin Bog neograničeni izvor i vlasnik svakoga prava. No naši se izvodi ovdje tiču ljudi, zato među njima označujemo nosiocem prava svaki razumni ljudski stvor, jer je samo po razumu i slobodnoj volji slika i prilika svoga Stvoritelja. Samo čovjeku je Gospod Bog podijelio vlast nad svim izvanjim stvarima na svijetu, jer mu one imaju služiti kao sredstvo na putu do vremenite i konačne svrhe. To je Stvoritelj i napose rekao, kako nalazimo zabilježeno u sv. Pismu (Gen 1, 26).

Nerazumno stvorenje dakle ne može biti nosiocem prava. Pravo je moralna moć, a životinje nemaju sposobnosti da rade moralno, jer nemaju razumne ni slobodne duše.

Nosilac prava je osoba ukoliko ima razumnu ljudsku prirodu. K pojmu osoba se broje ne samo pojedinačne (fizičke) osobe nego i skupne (moralne, društva), bilo građanske bilo crkvene (15). Nije nužno da osoba kao nosilac prava ima i aktualnu porabu razuma, osim za aktualno vršenje prava; nosiocem habitualnog prava mogu biti i djeca i osobe lišene uporabe razuma, istina, s ograničenjem kako ga određuje građanski zakon. Smrću osobe prestaju sva njezina prava, osim prava na dobar glas.

Sve što dalje o raznovrsnim i mnogostrukim nosiocima prava treba reći, spada na pravnu nauku. Moralna načela kao trajne i sigurne smjernice ljudskoga djelovanja ostaju za sve i svagda normativni svijetli stupovi u tmuši i magli suprotnih životnih ideologija. Prema tim se načelima svi nosioci prava imaju okretati u prvom redu, jer će ih zdrava načela morala uvijek dovoditi do potrebna poštovanja prava. Pozitivni ljudski zakoni to pravo za neke društvene slojeve posvema ukidaju ili djelomično izmjenjuju i ograničuju; otuda potreba da u moralu govorimo napose o nosiocima prava ili vlasništva, gdje ono u potpunom svom značenju ne dolazi do izražaja, zapravo gdje se njihovo pravo ima primjenjivati uz izvjesna ograničenja. To su: djeca, bračni drugovi, duhovna lica i autori pojedinih djela.

(15) Na crkvenom su području pravne osobe ova društva: opća Crkva kao Kristova ustanova božanskoga prava, biskupije, provincije, župe, sjemeništa, samostani, pobožna društva, crkveni zavodi, redovnička sjedišta. Pravne osobe svjetovnog značaja su: država, pokrajine, gradovi, škole, zavodi, povlaštena društva i društva uopće.

§ 1. VLASNIŠTVO DJECE

Među djecom jedne obitelji postoje ove razlike:

1) Zakonita — nezakonita. Zakonitom se smatraju djeca rođena u zakonitom braku (16), zatim djeca rođena doduše izvan zakonita braka, ali pozakonjena bilo naknadnom zakonitom ženidbom roditelja bilo putem milosti (pape, vladara). Nezakonita (vanbračna) su djeca: rođena izvan zakonita braka (17).

2) Punoljetna — maloljetna. Fizička osoba postaje punoljetnom (maior) s navršenom 21. godinom; ispod te dobe je maloljetna (mior). Maloljetni muškarac je s navršenom 14. godinom dorasao (pubes), ženska s navršenom 12. — Nedorasla osoba je ispod navršene 7. godine dijete (infans, puer, parvulus), te se uzima (neoboriva zakonska premnijeva) da ne ima porabe razuma (»non sui compos«). Sve osobe koje su trajno spriječene u porabi razuma, pravno se izjednačuju djeci.

Punoljetna osoba ima potpunu pravnu djelotvornu sposobnost (»plenum suorum iurium exercitium«); maloljetnici su u tom pod vlašću roditelja ili štitnika, osim u onim stvarima glede kojih zakon izrijekom maloljetne izuzimlje ispod očinske vlasti (18).

Staro je rimsko pravo (18a) nabrajalo 4 vrste dobara kojima su djeca mogla biti vlasnicima: bona castrensia = stečena u vojnoj službi; quasi—castrensia = stečena u javnoj službi; adventitia = darovana ili dobivena bez očeve pomoći; profectitia = stečena uz očevu pripomoć. Danas ta dioba nema više vrijednosti. Razlikujemo samo dvije vrste dječjih dobara i to:

a) slobodna dobra što ih je malodobnik svojim radom stekao izvan očinske kuće ili dobio na dar; on im je vlasnik, a upravu nad njima vodi otac ili skrbnik;

b) neslobodna se dobra zovu što ih malodobnik zarađuje u očinskoj kući ili s očinskim sredstvima. Vlasnik im je otac i ujedno

(16) kan. 1114 C. Z.

(17) kan. 1116, 1117 C. Z.

(18) kan. 88 i 89 C. Z. Vidi: Dr Fr. Herman, Codex iuris canonici (Bilješke o novom crkvenom zakoniku (GBBS, 1917, br. 23). O. g. z. § 21. razlikuje: djecu, nedorasle, maloljetnike. Propisanu dobu ustanovljuje s 24 godine života, što je zakonom o punoljetstvu (od 2. IX. 1919.) promijenjeno na 21 godinu.

(18a) Baron-Šrepel-Andrassy: Institucije rimskog prava, str. 103.

upravitelj; čak i onda ako je sin punoljetan: ne zarađuje ih naime u svoje nego u očevo ime.

Propisi našega građanskog zakonika glase (19): »Štogod steku djeca na koji mu drago način, jest njihova vlasnost, ali dokle su pod vlašću očinskom, upravljanje pripada ocu. Samo ako otac upravljati nije sposoban, ili su ga od toga isključili oni koji su djeci njegovoj ostavili imovinu, sud imenuje drugoga upravitelja« (§ 149).

»Od dohodaka imovine, ukoliko su dovoljni, imaju se namiriti troškovi odgajanja. Ako što preteče, dat će se na kamate i o tome će se svake godine račun polagati. Samo ako bi taj suvišak bio malen, može otac biti oslobođen od davanja računa, i takov će se njemu ustupiti, da njime po volji razredi. Ako je onaj koji je djetetu dao imovinu, dopustio ocu da ju uživa, dohoci jamče ipak svagda za uzdržavanje djeteta, koje treba da je prema njegovu staležu, i ne mogu ga na njegovu štetu uzaptiti očevi vjerovnici« (§ 150).

»Dijete još maloljetno, ali koje roditelji ne hrane, može slobodno razređivati s onim što je svojim trudom steklo, kao i sa stvarima koje su mu, pošto je odraslo, bile predane da se njima služi« (§ 151).

Za praksu. Iz rečenoga slijedi: a) sin postaje vlasnikom svega što njegova dobra donesu (kamate od novca, prirast od marve i sl.) po načelu: res fructificat domino;

b) ako radi izvan kuće a kuća ga uzdržaje, valja da plati stan i hranu, da pomaže roditeljima, jer to traži pravednost i ljubav prema roditeljima. Pošto je uprava dobara kod oca, valjalo bi da svu zaradu preda ocu; ako se sporazumiju, može i sebi zadržati bilo sve bilo jedan dio, ali uz pretpostavku, da točno naplaćuje svoje uzdržavanje. Ako opazi da otac pomalo rasipa ili da odveć škrtari, pa sinu ne priušti ni ono što bi mu razuman čovjek morao priuštiti za razonodu, slobodno može sebi zadržati jedan dio zarađena novca;

c) malodobnik ne može tražiti nikakove naplate za svoj rad u kući, jer otac s pravom smatra njegovu zaradu nužnim doprinosom za uzdržavanje kućanstva;

d) punoljetan sin ne može tražiti naplate za posao koji je potreban u kući (pomagati kod oranja, sijanja i dr.); za izvanredne poslove ili za poslove koji za uzdržanje gospodarstva nisu potrebni, može od oca tražiti pravednu ili uobičajenu naplatu, i ako se to redovno ne radi, pa je i bolje da se ne radi. Dobro je da dušobrižnik pravodobno upozori roditelje na ovu stvar i da im savjetuje, da djeci priznadu njihov trud i dadu dobrovoljno dio zarade, jer je to vrlo često uzrok svađe i rasula u kući, uzrok teških grijeha. Ispovjednik će također imati dužnost uvoditi oprezno omladinu k shvaćanju i prosuđivanju ovoga pitanja;

(19) Spevec-Rušnov, Opći austrijski građanski zakonik (O. g. z.) od 29. XI. 1852, III. izdanje, Zagreb 1899. Propise inozemnih zakonika vidi kod Prümmera, n. dj. II. sv., str. 27-34.

e) zarada sina s očevim sredstvima pripada ocu, ako je stečena u očevo ime i s njegovim pristankom (barem predmnijevanim); ako je stečena u vlastito ime, ali s očevim novcem, valja ovako presuditi: sve je vlasništvo sinovo, ako je novac uzeo pod svoj i s njim radio kao sa svojim. Ocu pak pripada odšteta, ako je pretrpio štetu radi uzeta novca, osim što je (sin) počinio grijeh kad je uzeo novac bez očeva znanja; **polovica** je očeva, ako (sin) nije novac uzeo pod svoje, nego je ostao očevo vlasništvo; smatra se naime zajedničkim poslom (negotium societatis) gdje sin prinosi radnu sposobnost a otac daje novac (19a); da li je počinio grijeh, kad ga nije sebi prisvojio nego u neku ruku posudio, ovisi o tom, da li je mogao razložno predmnijevati očev pristanak ili ne;

f) darovana dobra malodobniku izvan obitelji imaju se ocijeniti prema namjeni darovatelja: ako nisu dana u određenu svrhu, može ih malodobnik upotrebiti kako hoće; redovno se pak predmnijeva (kad je dar u novcu), da ga darovatelj daje malodobniku za pripomoć u potrebama, pa su vlasnici takovih darova roditelji ili skrbnici; ako je to roba (odijelo, knjige), vlasnik je malodobnik, a upravitelj roditelj ili skrbnik. Djeca s tim stvarima ne smiju raspolagati po volji i valja ih strogo priučavati, da se uvijek i u svemu drže roditeljskih uputa, te da ništa ne rade na svoju ruku. Bolje je tako, jer prerana samostalnost mladića ili djevojke, vrlo lako postaje kasnije trajna nesreća za mnogoga od njih u životu.

§ 2. VLASNIŠTVO SUPRUGA

I ako muž i žena sačinjavaju obiteljsku zajednicu kojoj je muž glava, ne postaje žena-supruga u toj zajednici nesposobnom da bude nosilac prava (vlasništva). Osim što ona kao zakonita ravnopravna drugarica života ima pravo na uzdržavanje od strane muža, ona često u izvjesnim prilikama mora preuzeti i upravu ne samo svoga, nego i čitava zajedničkoga imetka. Niti prava niti dužnosti u tom pogledu nisu posvuda jednolično ustanovljena, nego su u raznim državama prema posebnim prilikama raznolično uređena. Ovise u prvom redu o ženidbenom ugovoru sklopljenom prije braka ili o običajnom pravu, ako se nikakav ugovor ne sklapa.

Odnos dobara među supruzima može se urediti prema sistemu:

a) potpune zajednice, gdje su sva dobra odmah od početka zajednička i nema razlike ni u vlasništvu ni u uživanju; imetkom upravlja suprug, a zamjenjuje ga žena;

b) potpune odjelitosti, gdje je svaki bračni drug potpun gospodar i upravitelj svoga imetka. Muž uzdržaje obitelj, ali ima pravo

(19a) Lehmkuhl, Casus consc. sv. I, str. 565; Noldin, n. dj. sv. II, str. 360.

tražiti, da i žena primjereno pridonosi od svoga imetka za uzdržavanje obitelji;

c) sistemu miraza, gdje oba člana bračne zajednice ostaju djelomično vlasnici svaki svoga dijela imetka; upravu vodi suprug, a uživanje imadu oboje.

Uzevši ove mogućnosti u obzir valja razlikovati tri vrsti dobara u braku:

a) Miraz (bona dotalia): imetak što ga žena donosi u brak kao svoju pripomoć. Vlasnicom ostaje ona sama (pokućstvo, zemlja, novac), ali upravu ima suprug, a uživanje oboje.

b) Osobni imetak (bona praeterdotalia) sačinjavaju dobra što ih žena dobiva ili odmah na početku braka ili kasnije, i to: bilo kao baštinu ili dar, bilo da ga stječe kao plod svoje osobne zarade. U svakom je slučaju ona vlasnik i ujedno uživatelj; upravu redovno vodi suprug, ali kadgod i ona sama.

c) Zajednički imetak (bona communia) sačinjavaju dobra što ih oboje dogovorno odrede ili što ga i bez dogovora zakon određuje za zajedničko uživanje. Vlasnikom su oboje, a upravu vodi suprug.

Prava i dužnosti žene. U svakom sistemu ima žena u braku pravo na pristojno uzdržavanje. Tu dužnost preuzima na sebe suprug stupanjem u brak. Veličina se i teškoća te dužnosti osjeća za vrijeme skupoće u pojačanom padu broja sklopljenih ženidaba. Na pristojno uzdržavanje žene spada ovo: a)hrana, stan, odijevanje; b) odmor (»honesta recreatio«); c) davanje milostinje, malih darova i sl. Ako joj muž to uskraćuje, mogla bi slobodno potrebni novac uzeti i mimo znanja muževa, a da pravednosti ne bi povrijedila; no načelno se to ne može savjetovati, jer bi otuda u braku nastalo zlo i sumnjičenje. Neka žena u braku ništa ne troši bez znanja muževa, jer uprava dobara spada na nj; postoji li pak opravdan razlog da žena radi mimo muževa znanja, nitko joj ne smije zamjeriti, jer ona nije u kući služavka, nego žena-drugarica.

Za slučaj da muž nerazumno t. j. rasipno vodi upravu zajedničkih i njezinih vlastitih dobara — stvar se mijenja. Ne samo da onda žena može slobodno izvršavati sve ono na što kao supruga ima pravo, nego može i mora nastojati, da jedan dio imetka sakrivanjem spasi za djecu i za sebe. Zauzme li rasipanje imetka veliki mah, valja potražiti zaštitu državne vlasti.

Žena pak koja troši bilo mužev bilo zajednički imetak protiv opravdane njegove zabrane, dužna je to naknaditi. Jednako tako i muž, ako zagrabi njezin lični imetak te ga rastepe ili nerazumno upropasti, napose još ako ženu prijetnjom, varkom ili silom prinudi da mu imetak izruči. To vrijedi i za slučaj, ako muž s njim raspolaže mimo zakonskih propisa.

Prava i dužnosti muža. a) Muž koji u bračnoj zajednici rasipa s v o j imetak, ne griješi protiv pravednosti nego protiv ljubavi, koju je dužan praktički iskazivati ženi i djeci. Rasipanjem svoga imetka, ogrješuje se o tu ljubav. b) Ako rasipa imetak kojemu n i j e vlasnik nego samo upravitelj i uživatelj, povređuje strogo ženino pravo i dužan je naknaditi. c) Ako rasipa z a j e d n i č k i imetak u okviru zakona (»intra concessionem legis«), jedni vele da ga nitko ne može pozvati na odgovornost, barem ne u ime zakona t. j. na sudu (Lehmkuhl, Gury, Ballerini, Noldin); drugi pak opravdanije misle, da je obvezan na naknadu supruzi, koja ima pravo suvlasništva na taj imetak. Osim toga takav zakon, gdje bi postojao, ne bi stvarno štitio obitelji nego rasipnika, zato ne može biti zakon u pravom smislu (20). Obveza na naknadu postoji u tom slučaju u savjesti izvan svake sumnje. d) Muž ima dužnost brinuti se za ženu i pružiti joj sve potrebno za obiteljski život prema položaju, što ga ona i on zauzimaju u društvu.

Propisi općega građanskog zakona (O. g. z.) glase:

»Ugovori ženidbeni zovu se one pogodbe, koje se radi saveza ženidbenoga čine o imovini i imaju navlastito za predmet: miraz (dotu, prćiju), uzmirazje, jutrenji dar, zajednicu dobara, upravljanje i uživanje vlastite imovine, nasljedovanje, ili za slučaj smrti određeno uživanje imovine i udovičku plaću« (§ 1217). »Dok traje društvo ženidbeno, uživanje miraza i njegov napredak pripada mužu. Ako li miraz sastoji u gotovu novcu, u iskanjima ustupljenim (vjeresijama) ili u stvarima potrošnim, tad pristoji mužu potpuna vlasnost« (§ 1227). »Ako miraz sastoji u nepokretnim dobrima, u pravima ili u stvarima pokretnim, koje se ne kvareći sućanstva, mogu uživati, žena se smatra dotle da je vlasnica, a muž uživalac miraza« (§ 1228). »Ako muž i žena ne budu ništa osobita ugovorili među sobom, kako imaju upotrebljavati svoju imovinu, tad ostaje svaki pri svojem prijašnjem vlasništvu i nema nikakova prava na ono što druga strana steče za ženidbe ili dobije na kojigod način« (§ 1237). »Doklegod se žena ne protivi, uzima se po zakonu da je povjerila mužu kao svomu zakonitom zastupniku upravljanje svoje slobodne imovine« (§ 1238).

(20) M e r k e l b a c h, n. dj. II. sv., str. 190.

Za praksu. Najveći izvor sviju zala u životu vjernika proističe zbog pitanja i m e t k a. Da ništa drugo ne spominjem: pojavu »bijele kuge« u bogatijim našim krajevima tumače neki u prvom redu kao problem obiteljskog imućstvena stanja (21). Znamo da je imetak često izvor zla, jer nerijetko rađa oholost, a neimaština je i sama po sebi muka, prema staroj riječi: paupertas meretrix. Dušobrižnik stoji ovdje pred vrlo važnim pitanjem, koje je u životu kršćanskih vjernika veoma teško i osjetljivo. Ono je dio općega socijalnog pitanja u svijetu o kojemu se mnogo govori i piše, a u novije vrijeme za nj doista i radi. No kako se baš u naše doba vidi, socijalno se ugroženi slojevi ne približuju Crkvi ni onda, kad se s njih skine materijalna bijeda. Drugim riječima: radništvo se drži neprijateljski prema vjeri i Crkvi i nakon što im vlast u materijalnom pogledu izađe u susret. To znači, da su im d u š e otrovane i da će komunističko-boljševički otrov u njima utrnuti tek onda, kad ih prožme evanđeoska misao, koju je Krist prekrasno iznio kad je rekao: »Zato vam kažem: ne brinite se tjelesno za život svoj, što ćete jesti i što ćete piti, ni za tijelo svoje, u što ćete se obući. Nije li život više od hrane i tijelo od odijela? Pogledajte na ptice nebeske, kako niti siju niti žanju niti sabiraju u žitnice, pa ih Otac vaš nebeski hrani. Nište li vi mnogo vrjedniji od njih? A tko od vas brinući se može svoj život produljiti i za jedan samo lakat? I za odijelo što se tjeskobno brinete? Pogledajte ljiljane u polju kako rastu, ne trude se niti predu. A kažem vam: da se nije ni Salamon u svoj slavi svojoj obukao kao jedan od njih. Pa ako poljsku travu, koja danas jest a sutra se u peć baca, Bog tako odijeva, kako ne će više vas, malovjerni? Ne brinite se dakle tjeskobno govoreći: što ćemo jesti ili što ćemo piti, ili u što ćemo se obući. Jer sve ovo neznabošci traže. Ta Otac vaš nebeski zna, da vam sve ovo treba. Tražite dakle najprije k r a l j e v s t v o B o ž j e i p r a v d u n j e g o v u i sve će vam se ovo nadodati!« (Mt 6, 25-33).

§ 3. VLASNIŠTVO DUHOVNIH OSOBA

Radi svoga povlaštena položaja u društvu, pravo se vlasništva duhovnih osoba u izvjesnom pogledu odvaja od vlasništva svjetovnih osoba. Razlikujemo kod njih tri vrste vlasništva:

1) O č e v i n a (očinsko vlasništvo, bona patrimonialia). To je imetak redovno naslijeđen od oca ili stečen neovisno od duhovne službe (darovima, trgovanjem, izdavanjem knjiga i sl.). Duhovna je osoba vlasnik toga imetka u potpunom smislu (dominium perfectum), pa s njim može slobodno raspolagati.

2) S l u ž b e n a z a r a d a (bona industrialia). Zovu ih i quasi-patrimonialia, quasi-ecclesiastica, što ih duhovna osoba stječe u svojstvu

(21) N a d a S r e m e c: Nismo mi krive, Zagreb 1940. Ne mislimo podcijeniti važnost ovoga razloga, ali ga nikako ne možemo smatrati isključivo dostatnim da rastumači ovu pojavu; vidi BS XXIX (1941), str. 376.

crkvenoga službenika s naslova duhovne službe, ali ne s naslova nadarbine (beneficija). To su: manualni misni stipendij, nagrada za vršenje funkcija (»iura stolae«), plaća kapelana, duhovnika, vjeroučitelja, profesora, mirovina, lični pokloni, izvanredne nagrade, posebna ušteda od nadarbinskih dohodaka. Nad svim su ovim imetkom duhovne osobe također vlasnikom u potpunom smislu, te s njim mogu slobodno raspolagati.

3) Nadarbinski prihodi (bona beneficialia). To je imetak što ga duhovna osoba kao uživalac crkvene nadarbine dobiva od njezinih plodova određenih za uzdržavanje nadarbenika (ex titulo beneficii).

U nadarbinske se dohotke ubrajaju također:
a) državna novčana pomoć koju dobivaju nadarbenici (biskup, župnici i dr. u ime dodatka [kongrue]); b) lukno, t. j. doprinos župljana u naravi (žito, kukuruz, lan i sl.); c) novčani prinos župljana što ga ubiru općine ili sami župljani; d) dohodak od nadarbinskih misnih zaklada i eventualni prinos patrona; e) koralni diobeni dio (kanonički) prema propisu kan. 1410 C. Z.
Na pitanje: u kojem je smislu duhovna osoba vlasnik nadarbinskih prihoda, treba razlikovati nadarbinski dohodak: a) potreban za pristojno uzdržavanje; b) uštedu zbog brižljiva nastojanja i otkidanja od dozvoljena potroška; c) suvišak što preostaje nakon podmirenja svih potreba pristojna i staležu primjerena života.

Prema toj razdiobi, a u suglasnosti s propisima Crkve (22) kažemo:
1) Duhovne osobe imaju potpuno vlasništvo na sav imetak od crkvenih nadarbina, koji im je za njihovo pristojno uzdržavanje potreban.
To je potpuno osnovano na riječi sv. Pisma: Tko oltaru služi, neka od oltara i živi (1 Kor 9, 33). Sv. Crkva je svoje odredbe izdavala u tom smislu od najranijega vremena; na tom stanovištu stoji ona i danas, unatoč promjena koje dozvoljava prilagođujući se prilikama mjesta i vremena.

Što se ima razumjeti pod »pristojno uzdržavanje« valja uvijek prosuditi prema okolnostima mjesta gdje se živi, osobe o kojoj se radi, te službe (položaja) koju ona vrši. Nije dosta uzeti u obzir samo dužnost reprezentacije, nego i dužnost pomagati sirotinju i sudjelovati kod svakoga dobrotvorna pothvata. Duhovne osobe osjećaju ovaj teret kud i kamo više nego njima po položaju ravni svjetovnjaci. Na vrata duhovne osobe ne samo da svatko smatra

(22) kan. 1473 u vezi s kan. 1475 C. Z.

da ima pravo pokucati, nego smatra da tu postoji i dužnost dati. Kad se dakle odmjeruje što je potrebno za pristojno uzdržavanje duhovnih osoba, mora se ova okolnost napose uvažiti.
Neki uzimaju ovdje u obzir i dužnost pomagati rođake. (Noldin II, 367: »Decens alimentatio consanguineorum, si ea indigeant«). Ja ovu dužnost ne ističem ovdje s razloga što je kod duhovnih osoba osjećaj rodbinske ljubavi vrlo često i odviše jak, pa je za njezino izvršenje dosta ono što je rečeno tamo, gdje je govor o ljubavi prema bližnjemu, a napose prema krvno blizima. Briga za rodbinu, upravo materijalno pomaganje rodbine, postaje za mnogoga svećenika preteški teret, a za vjernike izvor smutnje. Melius est in hac re deficere quam abundare. Dakako, i protivne se skrajnosti valja čuvati, pa tražiti u postupku zlatnu sredinu (23).

2) Na svoju uštedu i na suvišak imaju duhovne osobe isto tako potpuno vlasništvo, no suvišak su dužni namijeniti siromasima ili u dobrotvorne (pobožne) svrhe.
Za ovu dužnost drže bogoslovi (24) suglasno, da po sebi obvezuje pod teški grijeh (»sub gravi«) i ako toga navedeni kanon 1473 C. Z. ne ističe. Razlog uzimaju iz činjenica: a) da vjernici darujući crkve i samostane imaju uvijek namjenu, da se otud namiruju pobožne i vjerske potrebe; b) da je to želja i misao Crkve, potvrđena na tridentskom saboru.

Među bogoslovima je raspravljano pitanje: da li je prekršitelj ove teške obveze dužan na naknadu, pa je usvojeno mišljenje, uz obrazloženje kako ga je već svojedobno dao sv. Toma, da se obveza osniva na crkvenom zakonu, a ne na povredi kreposti pravednosti, te da zato ne postoji dužnost naknade (25). To bi više govorilo za mišljenje, da spomenuta dužnost ne veže pod teški grijeh po sebi, nego samo u određenom slučaju; svakako međutim stoji, da je za težak grijeh kod propusta ove dužnosti potrebno daleko veće gradivo (materija) nego n. pr. kod krađe, jer ima mnogo razloga, koji pojedincu kod izvršenja otešćavaju objektivan sud.
Nije suvišno istaći, da vjernici svome dušobrižniku koji se u ovoj stvari ogrešuje, silno zamjeraju. Uzrok praktičnih neuspjeha u gdjekojoj župi, treba tražiti i na ovom polju.

Vlasništvo redovničkih osoba se omeđuje isključivo na duhovna i tjelesna unutrašnja (mješovita) dobra (čast, dobar glas); iz-

(23) S. theol. II-II, q. 185, a. 7, ad 2.
(24) Sv. Alfonz M. de L., Theol. mor. l. 3, n. 490; Noldin, n. dj. II/386; Prümmer, n. dj. II/37; Merkelbach, n. dj. II/204; Trident. Sess. 25, c. 1, de reform.
(25) S. theol. II-II, q. 185, a. 7.

vanjskih dobara ne mogu imati pojedinci sa svečanim zavjetima, jer su vezani zavjetom siromaštva (26). Mogu ih pak imati kao zajednica, ako im posebni propisi toga ne brane (kao n. pr. Franjevci). Pojedinci s jednostavnim zavjetima mogu posjedovati, ali ne mogu raspolagati s njima bez privole svojih poglavara (27).

Pravne (moralne) osobe, kako crkvene tako građanske, mogu biti javne ili posebničke. Jedne i druge mogu biti subjekt prava (vlasništva) (28). Crkva napose, ne samo na osnovu prirodnoga, nego na osnovu Božanskoga prava ima neovisno od državne vlasti pravo vlasništva i posjedovanja (29). Vrhovno vlasništvo nad svim crkvenim dobrima ima u potpunosti sv. Stolica (kan. 1518).

§ 4. AUTORSKO PRAVO

Pod izrazom autor (tvorac) ima se razumjeti iznašač ili sastavljač književna ili umjetnička kakova djela. Ta djela zahvataju prvenstveno polja književnosti, glazbe i likovne umjetnosti (slikarstvo, kiparstvo i dr.). Nije potrebno da stvorena djela dosižu visok stupanj umjetničke vrijednosti; i za djela prosječne ili slabe vrijednosti kažemo, da imadu svoga autora.

1) Po prirodnom pravu ima autor djela prije predaje javnosti potpuno vlasništvo nad njim.

Djelo je plod autorova duha i zato njegova svojina s kojom može po volji raspolagati; nitko drugi nema na nj nikakova prava. Tko bi tuđi rukopis, ideju, znanstvenu teoriju objelodanio ili praktički za sebe iskoristio mimo volje autorove, počinio bi krađu i bio obvezan na naknadu.

Poteškoća nastaje tek nakon što je djelo predano javnosti tako, da je svakomu omogućen pristup do njega. Kakovo pravo ima autor, a kakovo općinstvo?

2) Na djelo predano javnosti zadržaje autor pravo potpuna vlasništva; općinstvu uz određene uvjete (ili bez njih) dozvoljava porabu.

(26) kan. 579, 581, 582 C. Z.
(27) kan. 580, § 1 C. Z.
(28) kan. 100, § 1; 1495, § 2 C. Z.
(29) kan. 1495 i 1499 C. Z.

To slijedi iz prirode stvari, a ne samo iz možebitno zakonske odredbe (30). Ako je djelo predano javnosti, nije prestalo biti autorovo; ako i pripada u neku ruku svima, ta pripadnost ima tek značaj omeđene ili neomeđene služnosti, a da u vlasništvo nipošto ne zadire. Kad ga je autor predao javnosti, opravdano se pretpostavlja, da ne uskraćuje porabe onima, koji izvrše za to potreban uvjet t. j. plate, kupe ili nabave djelo. Do znanstvenih se ili umjetničkih djela redovno dolazi kupnjom, darom, ali nije isključeno da netko svoje djelo stavi općinstvu na porabu i bez ikakova uvjeta (pokloni, odreče se svih prava).

Radi toga nema u pravilu nitko prava:

a) umnažati tuđe djelo kad je to vezano s korišću, jer iskorišćivanje pripada vlasniku po načelu: res fructificat domino. Umnažanje za privatnu porabu, jer nema trgovačkoga značaja, slobodno je;

b) prevoditi na strani jezik, jer bi se i tu povrijedilo načelo: ex re aliena ditescere non licet. Prevađači i nakladnici trguju s djelom u stranoj zemlji na štetu vlasnika, ako se late posla bez njegove dozvole;

c) izvoditi (reproducirati) ga ondje, gdje se izvođenje veže uz dobitak. Zato su n. pr. autori glazbenih djela uspjeli u traženju, da vlasnici zabavišta za izvađanje njihovih glazbenih djela plaćaju primjerenu odštetu.

3) Zakoni o zaštiti autorskog prava određuju vrijeme kroz koje i nakon smrti zadržaje svoje pravo na djelo autor, odnosno njegovi nasljednici.

Pozitivni propisi ovoga zakona kod visoko kulturnih naroda određuju ovu zaštitu ne samo vremenski, nego i teritorijalno. U Francuskoj i Belgiji traje ona još 50 (tako i kod nas po § 38. navedenog zakona), u Njemačkoj 30, u Španjolskoj 80 godina iza smrti autorove. Prema međunarodnoj bernskoj konvenciji od 13. XI. 1908. uživaju autori tu zaštitu u slučaju uzajamnosti i izvan svoje domovine (31).

(30) Schilling, Lehrbuch der Moraltheol. II. sv., str. 404, n. 409.
(31) Zakon o zaštiti autorskih prava od 26. XII. 1929. određuje:
po § 22. pripada autoru isključivo pravo na: 1) ponovno izdanje u prvotnom ili drugom obliku; 2) prevod na drugi jezik; 3) ponovni prevod na prvobitni jezik; 4) preradu nekog dijela iz jedne vrsti književnosti u drugu; 5) udešavanje izvoda iz muzičkog djela za razne instrumente i pjevačke glasove; 6) prenos na instrumente koji služe mehaničkom izvođenju (ploče, valjke, vrpce i sl.); na dozvolu da se prenesena djela mogu javno izvoditi tim putem; 7) javno izvođenje (prikaz) putem kina; 8) prenos i javno izvođenje radio-električnim

putem; 9) reprodukciju i izložbu djelâ likovne umjetnosti; 10) izvađanje po planu (skici) ili po zgradi; 11) reprodukciju kinematografskih djela u obliku drugog književnog ili umjetničkog djela;
po § 24. zabranjeno je umnožavanje ili rasturanje predavanja i govora u obliku zbirke koja sadrži samo ili uglavnom govore nekog autora;
po § 25. slobodno je preštampavanje članaka iz novina i periodičkih spisa u druge novine i period. spise, kad se njihov sadržaj odnosi na aktuelnu politiku ili na religiozna, ekonomska i druga pitanja, koja javnost u široj mjeri zanimaju, pod uslovom: da štampanje nije od autora izrično zabranjeno i da se smisao članka ne promijeni. Porijeklo pozajmice ima se jasno označiti. Preštampavanje članaka književnog, naučnog ili umjetničkog sadržaja, nije dozvoljeno. Po § 38. zaštita autorskog prava traje za života — i 50 godina nakon smrti autora.

POGLAVLJE III.: STJECANJE VLASNIŠTVA

Kad je govor o stjecanju vlasništva, traži se uvijek zakonit naslov (titulus) na temelju kojega stvar dolazi u vlasništvo. Pod izrazom »stvar« mislimo na neko dobro, različno ili odijeljeno od čovjeka. To su: a) proizvodi njegovih duševnih i tjelesnih moći, b) izvanjska dobra. A pod izrazom »naslov« mislimo na način, upravo na činjenicu koja sa zakonskim značajem daje pravo na stjecanje dohotka.

Staru razdiobu stjecanja vlasništva na izvorne (originarii) i izvedene (derivati) načine, možemo danas prihvatiti tek ukoliko kao prvotni način stjecanja smatramo posjednuće (occupatio) onoga malena broja stvari, koje danas još nemaju nikakova gospodara (n. pr. divlje životinje), zatim rad (labor) kao način kojim sami nešto proizvodimo. Izvornim su načinom stari nazivali posjedovanje stvari koje nikada nisu bile u čijoj vlasti, a izvedenim načinom posjed onih stvari, koje su već bile nečije, kao što je n. pr. slučaj kod svakog ugovornog prenosa vlasništva. Nekada je, dakako, izvornom načinu stjecanja bio sadržaj daleko veći, dok sva zemlja nije bila otkrita i istražena. Danas je sva zemlja formalno u nečijem posjedu; ako nije u posjedu posebnikâ (privatnika), u posjedu je državâ, bez čijeg je odobrenja nitko nije vlastan sebi prisvojiti.

Svi su načini stjecanja danas zapravo izvedeni, jer pretpostavljaju ili: a) zakonski (bilo prirodni bilo pozitivni) razlog posjedovanja (modi legales) t. j. posjednuće, nalazak, prirast, dosjelost i zastaru, ili: b) sporazumski razlog (modi conventionales) t. j. nasljeđe i ugovor (pogodbu). Ako rad postavimo kao način stjecanja koji ulazi u svaki od nabrojenih načina, pa prema tome uzmemo, da se nema navoditi kao poseban od drugih različan način stjecanja, zatim ako nasljedstvo (baštinu) pribrojimo k darovnim ugovorima

(kako se to opravdano može učiniti) — ostaje: da se svi načini stjecanja smatraju stvarno izvedenima. Ali kolikogod bilo opravdano ustvrditi, da je rad nešto što se nalazi kod svakoga načina stjecanja, pa da se zato ne mora smatrati posebnim načinom, napose ne izvornim načinom stjecanja, valja mu opet za naše vrijeme skrenuti osobitu pažnju i pridati osobitu vrijednost.

§ 1. RAD (LABOR)

1. — **Rad** kao način stjecanja, vele, da se ima raspraviti tamo gdje je govor o prirastu (accessio): kad tko radi za sebe na svome i u svome; ili tamo gdje se raspravlja o ugovorima (pogodbama, contractus): kad čovjek iznajmljuje svoj vlastiti rad drugomu, na tuđoj zemlji i s tuđim sredstvima (1). Međutim se rad s obzirom na proizvode vlastitih duševnih moći, može smatrati i izvornim načinom stjecanja; izvornim barem ukoliko su vlastite duševne moći kod toga proizvađanja bezuvjetno potrebite. Kad se i ne bi danas valjalo osvrtati na socijalističko krivo shvaćanje, da je rad jedino zakonito sredstvo stjecanja imetka, trebalo bi s obzirom na današnji razvoj modernoga života, koji je tjelesni ljudski rad u poredbi i u primjeni sa strojem stavio u posve drugo svijetlo nego što je to bilo prijašnjih stoljeća, s moralnog gledišta utvrditi: što je na stvari ispravno, a što pretjerano. Kažemo dakle:

Rad je zakonit način stjecanja; ako i nije ni jedini ni prvotni, svakako je najčasniji način.

Zakonit je s toga, što je čovjek vlastan koristonosno upotrebiti svoje moći po svojoj slobodnoj volji, da radi sebi ili drugome. Na učinak ili proizvod svojih sila ima potpuno vlasništvo ako radi na svomu i za sebe, a pravo na nagradu ili naplatu, ako radi za drugoga.
Nije jedini način — jer prirast i nasljedstvo znače također stjecanje imetka. Prvi po načelu: res fructificat domino, a drugi po činjenici ljudske slobode raspolaganja s vlastitim stvarima.
Nije prvotni — jer pretpostavlja vlasništvo gradiva oko kojega se utrošuje radna snaga čovjeka ili sposobnost stroja.
Najčasniji je — jer se vrši po namisli Gospoda Boga, koji »postavi čovjeka u vrt edenski da ga obrađuje i goji« (Gen 2, 15) i

(1) Prümmer, II str. 40.

koji mu reče: »u znoju ćeš lica svoga jesti kruh« (Gen 3, 19). Po istoj namisli Stvoritelja ne odgovara rad samo potrebama ljudske prirode, nego je on oplemenjuje i usavršuje. Zato ga sv. Pismo toliko ističe i uzvisuje (Prič 22, 29; Crkv 11, 6; Ef 4, 28; 1 Sol 4, 11), a sv. Oci hvale i preporučuju.

2. — **O vrijednosti** osobnoga rada rekli smo nešto naprijed. Protiv podcjenjivanja u staro, a precjenjivanja u novopoganske doba, ide kršćansko shvaćanje sredinom: rad je samo sredstvo do cilja. A kako nam je svima jedan cilj, zapravo svrha: proslaviti Boga i postići svoju konačnu trajnu sreću u sjedinjenju s Njim, svaki posao kakav bio, postaje po tom shvaćanju častan, plemenit i pred Bogom vrijedan. Kršćanstvo je tim uspostavilo čast i vrijednost svakoga rada i od njega učinilo elemenat kreposti. Po kršćanskom se shvaćanju ne cijeni samo uspjeh rada, nego već želja i volja da njim koristimo sebi ili bližnjemu. Zato je svakomu i pojedinomu, u kakovomgod staležu bio, dana mogućnost da svojim radom postigne jednaku vrijednost u Božjim očima i jednaku sreću iza smrti. Ali i u ovom je životu svakomu omogućeno, da učini dobro prema bližnjemu i prema zajednici koliko mu njegov stalež dozvoljava, te da tako izvrši svoju dužnost i kao socijalno biće.

Po tom kršćanskom poimanju rada ostaju i zadržavaju svoju vrijednost naravne pobude (motivi): briga za uzdržavanje svoje i svoje obitelji, staleškoga stanja, društvenog i narodnog (državnog) unapređenja i sl. Ali kršćanstvo uči, da ga je bolje i korisnije obavljati iz svrhunaravne pobude, onako kako ćemo se preko toga istoga posla svidjeti Bogu, zadovoljiti mu za grijehe, pokazati mu svoju ljubav i sl. Ne propadaju nam, istina, za vječni život ova djela, ako ih i ne obavljamo iz viših motiva. Ali izvršena s njima, ta naša djela, naš posao i rad kojegod vrsti, postaju u pravom smislu služba Bogu (»Gottesdienst«). Otud je razumljivo, da pravi i potpuni kršćanin, svijestan sluga svoga vječnog Gospodara, jest uvijek i najbolji državljanin, vjeran podanik svoga zemaljskog poglavara (2).

O **dužnosti** rada rekli smo također: u nekom širem smislu, kao kakvogod korisno uposlenje skopčano s osobnim djelovanjem u interesu zajednice — postoji za sve ljude zapovijed rada. Ali uzevši rad u smislu privrednog ili staleškog djelovanja (Berufs- und Erwerbsarbeit), dakle u nekom užem smislu, postoji samo opća, a ne pojedinačna zapovijed, odnosno dužnost.

(2) Schilling, n. dj. sv. II, n. 237, 238, 409.

3. — Kao **način stjecanja** utvrdili smo: da rad nije ni prvi ni jedini naslov s kojega nekomu pripada pravo neku stvar nazvati svojom. Pa ipak se rad u novije vrijeme uzveličava kao neke vrsti religija. To se zbilo pod utjecajem socijalističkog i komunističkog izvraćanja moralnih i socijalnih vrijednosti. U njihovom je sustavu rad postao sredstvo za razbijanje prirodno zdravih društvenih odnosa i za uništenje poretka, koji u svijetu zajamčuje slobodu pojedinca, države i kulture uopće. U opravdanom traženju, da se radu i čovjeku radniku pribavi poštovanje koje mu je kapitalistički sustav oduzeo, ovdje je preotela mah druga skrajnost, koja neminovno vodi u posvemašnju propast. Zato je na mjestu reći:

a) Kad se govori o radu kao naslovu stjecanja (vlasništva), redovno se podrazumijeva rad na vlastitom predmetu, zemlji, stvari i sl. Pretpostavlja se, da je nosilac ispravnim putem u posjedu stvari. Tu se rad predstavlja kao naslov jednakovrijedan posjednuću. Svi plodovi rada pripadaju radniku.

b) Što je radom nastalo iz neke stvari, može se samo u širem smislu smatrati prvotnim (originarnim) načinom stjecanja, ukoliko je naime nova stvar nastala bez ikakova sudjelovanja prijašnjeg vlasnika. No u tom slučaju novo stanje pretpostavlja posjednuće ili zauzeće (occupatio), kao stvarni prvotni naslov, pa s toga rad kao naslov vlasništva dolazi istom u drugom redu.

c) Izvornim i prvotnim naslovom vlasništva postaje rad u onom slučaju, kad netko u dobroj vjeri dade tuđoj stvari (predmetu) oblik, koji po vrijednosti ne zaostaje za vrijednošću predmeta (materijala). Prijašnji vlasnik ima pravo tražiti odštetu, ali ne povratak u prijašnje stanje.

d) Rad u tvornicama ne daje radnicima formalno pravo na korist (dobit, dohodak) što je vlasnik prima, nego pravo na obiteljsku plaću i pogodnosti, što ih iziskuje obzir prema radniku kao čovjeku i njegovoj obitelji. Rad je tako posredni izvor vlasništva kao i svako drugo zanimanje.

Napose valja svratiti pažnju na mjerodavne smjernice papinskih enciklika od Leona XIII. do Pija XII. u rješavanju socijalnih pitanja našega doba. One su u jedino dostojnom kršćanskom svijetlu prikazale vrijednost ljudskoga rada

tako, da su te misli postale svojinom svega kulturnoga svijeta (3). Navodimo što donosi enciklika Pija XI. »Quadragesimo anno«: »Pod radom se misli na onaj (rad), što ga čovjek vrši u svoje ime i pomoću kojega je nekoj stvari pridošao nov oblik ili kakovo povećanje. Jedino taj rad daje sve plodove onome koji radi. Sasvim je drukčije s radom koji je drugom unajmljen i vrši se na tuđem kapitalu.«

»Ako dakle netko ne radi sâm na svojoj stvari, potrebno je da se udruže s jedne strane rad jednoga, a s druge strane kapital drugoga; nijedno ne može bez drugoga ništa izvršiti. To je imao pred očima Leon XIII. pišući: Ne može postojati kapital bez rada, niti rad bez kapitala. Zbog toga je sasvim krivo pripisivati bilo samom kapitalu bilo samom radu ono, što je dobiveno njihovim združenim sposobnostima; i sasvim je nepravedno, da makar koje od ovoga dvoga niječe djelotvornost drugoga i sav proizvod prisvoji sebi.«

»Tako zvani ,intelektualci' postavili su izmišljeni ćudoredni princip: štogod se proizvodi ili dobiva, to sve po samom pravu pripada radnicima, oduzevši jedino trošak i gubitak kapitala. Ova je zabluda mnogo blistavija nego li nekih socijalista, koji ustvrdiše: da sve što služi proizvodnji novih dobara treba prenijeti na državu, ili kako oni kažu, socijalizirati. Ali ona je radi toga tim opasnija i sposobnija da zavede neoprezne; ona je slatki otrov, kojega progutaše mnogi, kojih otvoreni socijalizam nije mogao prevariti.«

»Sama narav je uredila podjelu dobara na privatne vlasnike, kako bi stvorene stvari mogle ljudima donositi probitak po nekom izvjesnom r e d u.. To treba vazda imati pred očima, ako ne ćemo da zalutamo s prave staze istine.« »Svakomu dakle treba dati n j e g o v d i o dobara. Treba pregnuti da se razdioba stvorenih dobara vrši u skladu s propisima o p ć e g a d o b r a, odnosno socijalne pravednosti...« (MOSK, sv. 1/2, str. 25, 27, 28).

§ 2. POSJEDNUĆE (OCCUPATIO)

Posjednuće (»uzeće posjeda«) se zove: z a u z e ć e s t v a r i b e z v l a s n i k a s p o s j e d o v n o m v o l j o m. Posjedovna volja označuje: volju stvar posjedovati, imati je u svojoj vlasti (4). Taj se način stjecanja osniva na prirodnom pravu; po njemu stvar koja nije ničija, postaje onoga koji je uzme u posjed s nakanom da ostane njegova. Svi priznaju vrijednost toga načina stjecanja uz uvjete: a) da stvar doista nema vlasnika, b) da je doista fizički ili moralno uzeta, c) da je očitovana volja zadržati je za sebe. Samo se sobom razumije

(3) Leo XIII. »Rerum novarum« (15. V. 1891.); Pijo XI. »Quadragesimo anno« (15. V. 1931.); S. W e b e r, Evangelium und Arbeit, Freiburg i. B. (1898); W e b e r-T i s c h l e d e r, Handbuch der Sozialethik, I, Essen (1931).

(4) M a u r o v i ć dr. I., Nacrt predavanja o općem privatnom pravu, Zagreb (1930) knj. II, str. 19; R u š n o v-S p e v e c, Opći austrijanski građanski zakonik, 3. izd. §§ 312, 381.

da stvar mora biti sposobna za posebničko vlasništvo (§ 382. O. g. z.). Takovo uzimanje stvari dandanas može nastati kod uzimanja nekih životinja, gdje se pozitivni zakon tomu ne protivi; zatim kod posjednuća stvari pod zemljom ili pod vodom, bilo da su bez vlasnika uopće, bilo da su napuštene (ostavljene).

Radi točnoga razlikovanja kod stjecanja raznovrsnih dobara treba zabilježiti, da se stvari ovako dijele: a) b e z v l a s n i k a (res vacantes) — su one koje ga nikada nijesu imale (dragocjenosti u moru, životinje po slobodnim šumama i poljima); b) n a p u š t e n e, ostavljene (derelictae) — koje je vlasnik napustio i više ne mari za njih (stvari ostavljene iza smrti bez nasljednika, davno zakopano blago, ostaci po poljima i voćnjacima); c) i z g u b l j e n e (amissae) — koje imaju svoga vlasnika, ali je taj za sada nepoznat. Izgubljene stvari postaju ostavljene: ako ih vlasnik napusti s razloga: što su za nj od neznatne važnosti, što nema nade da bi ih pronašao ili što konačno nema ni volje da ih traži.

A) **Prisvojenje životinja**

Tri su vrste životinja: a) p i t o m e (domaće) — što su po prirodi svojoj, životom i uporabom sklone čovjeku, služe mu, s njim žive i ne bježe od njega (ovca, govedo, pas i dr.); b) d i v l j e — što po svojoj naravi izbjegavaju čovjeka i žive potpuno slobodno bez gospodara (zec, srna, ptice, ribe i dr.); c) p r i p i t o m l j e n e (mansuefactae) — što po naravi svojoj žive odijeljeno i daleko od čovjeka, ali se uhvaćene dadu priučiti na nj i privezati uz kuću (golubovi, kunići, pčele); amo broje i ribe u akvariju, te ptice ili životinje u kavezu.

Imajući pred očima tu podjelu, vrijede ova pravila:

1) P i t o m e ž i v o t i n j e o s t a j u u v i j e k v l a s n i š t v o g o s p o d a r a.

Te životinje nemaju prirodne slobode niti za njom teže, već su stalan predmet vlasništva. To ostaju i onda, ako se izgube i odlutaju; kao stalan dio posjeda ostaju trajno vlasništvo gospodara, kako same tako njihov prirast. Ako gdjegod poginu ili uginu valja ih vratiti gospodaru; tko ih u slučaju potrebe spasi, nije ih spasio sebi nego gospodaru; ako naprave štetu — vlasnik ju je dužan naknaditi.

2) P r i p i t o m l j e n e ž i v o t i n j e o s t a j u u v i j e k v l a s n i š t v o p r v o t n o g a g o s p o d a r a d o k l e g o d s u u n j e-

govoj pohrani; ako pobjegnu i više se ne vrate, smatraju se kao divlje.

Ima i takovih životinja koje doduše znadu pobjeći, ali se i vrate (pčele, golubovi). Doklegod se običavaju vraćati, vlasništvo su prvoga gazde; tek kad su posve podivljale i nikako se više ne vraćaju prvom gospodaru, postaju vlasništvom onoga koji ih prvi uhvati. Otud slijedi da nije slobodno tuđe pripitomljene životinje namjerice odmamiti k sebi, niti je slobodno tuđu životinju na svojoj njivi ili u svom dvorištu odmah ubiti, ako se to opomenom vlasnika ili kojim drugim načinom dade ukloniti. Tek ako je šteta velika, a drugoga načina nema — može se takav postupak odobriti.

3) Divlje i podivljale životinje su vlasništvo onoga koji ih prvi uhvati, ako se tome ne protivi zakonsko ograničenje.

Dok su životinje u prirodnoj slobodi, slobodne u kretanju i mijenjanju mjesta, stvarno nisu ničije. Po prirodnom pravu pripadaju onomu, tko ih prvi ulovi. Rimsko pravo nije poznavalo ni priznavalo lovu neke gospodarske važnosti, pa je i na divlje životinje primijenilo načelo: res nullius fit primi occupantis. No tijekom vremena se promijenilo shvaćanje o lovu i lovstvu. Lov je postao važnom granom u narodnom privrednom gospodarstvu. Posvuda je u naprednim zemljama usvojeno mišljenje, da građanski zakoni mogu ograničiti pravo posjednuća. To gledište zauzima i naš o. g. z. i u § 382. kaže: »svaki član države može prisvojenjem steći stvari koje nisu ničije, ako to pravo nije ograničeno po zakonima političkim ili ako nekojim članovima ne pristoji preče pravo prisvojiti ih«. Dosljedno: tko uhvati divlju životinju na vlastitom zemljištu, koje ima pravo iskorišćivati i u tom pogledu, ili tko je uhvati na tuđem, otvorenom, neograđenom i nikakovim zakonskim propisom nezaštićenom zemljištu, postaje vlasnikom uhvaćene životinje. Ali životinje uhvaćene ili ubijene na zatvorenom ili na zemljištu zakupljenom u svrhu lova (makar zemljište bilo i vlastito) pravno su vlasništvo lovozakupnika (5).

Pravo lova i ribolova (u objektivnom smislu) vezano je danas u svim evropskim zemljama uz pravo na zemlju ili na vodu. Vlasnik ili zakupnik zemljišta (vode) stječe pravo na iskorišćivanje zemlje i prema tome na divljač, koja se nalazi na nekom točno određenom zemljištu. Svu dakle divljač koja u nekom lovištu izgubi prirodnu slobodu bilo kojim načinom, smije prisvojiti jedino ovlaštenik lova. U prvom redu ima vlasnik pravo na divljač ukoliko je vlasnik zemljišta (ako nije izdano u lovo-zakup), a u drugom redu lovozakupnik, ukoliko je zakupio zemljište u svrhu lova. Tek ovdje

(5) Zoričić dr. M. Tumač zakona o lovu (od 5. XI. 1931), Zagreb (1935), str. 16—24.

se može govoriti o pravu lova, jer ovlaštenje izvršivati lov na vlastitom zemljištu prelazi od vlasnika zemlje na drugu osobu. Subjektivno pravo lova (»djelatnost koja se vrši u svrhu, da se slobodna divljač traži i progoni, ili da joj se postavljaju zamke i slična sredstva, podobna da se divljač uhvati ili ubije« (6), može lovni zakon ograničiti ovako:

a) na nezakupljenom (državnom) zemljištu smije loviti samo onaj tko sebi propisanim načinom pribavi lovnu dozvolu;

b) na zakupljenom lovištu daje zakon pravo lova isključivo lovozakupniku;

c) zakonom zaštićene životinje ili nije slobodno nikada ili je slobodno loviti samo u određeno vrijeme.

Obveze zakona o lovu i ribolovu vežu dakle u savjesti pozitivno. Starije mišljenje: da se lovni zakon ima smatrati čisto kaznenim zakonom, teško bi se dalo braniti s razloga, što lov danas nije zabava nekolicine ljudi, nego privredna grana općega narodnog blagostanja, pa zakone o lovstvu treba smatrati jednako važnim kao i zakone o zaštiti i čuvanju usjeva, voća i sl. Kad danas za šumske štete pravimo razliku i kad prema današnjem općem shvaćanju ne smatramo zakon koji brani uništavanje ili krađu zdrave šumske sastojine (stabala), čistim kaznenim zakonom, nego zakonom koji obvezuje izravno pod grijeh — onda ni prekršaj lovnoga zakona ne smijemo smatrati čistim kaznenim zakonom, nego o njemu treba s naprijed navedenih razloga suditi barem jednako. Opravdano je zato reći, da griješi onaj koji lovi ili ribari protiv zabrane izdane zbog opće koristi, osim ako ga ne ispričava dostatan razlog (7).

(6) N. dj. str. 27.

(7) Prümmer, Manuale, II/43; Mausbach (Kath. Moralth. III/146) kaže: »Wer unberechtigt Jagd und Fischfang ausübt, begeht zwar keinen Diebstahl, er schädigt aber in sündhafter Weise ein anerkanntes Vermögensrecht des Nächsten, das Jagdrecht selbst, und muss in demselben Masse Ersatz leisten«. Maubach se ne odlučuje za mišljenje starih bogoslova Medine, Moline, Laymanna i dr. da se radi o povredi uzajamne pravednosti, a ipak govori o povredi prava vlasništva (»Vermögensrecht«). Postoji, istina, razlog i za takovo razlikovanje (životinje u slobodnom zakupljenom lovištu, još nisu potpuno u vlasništvu lovozakupnika dok nisu uhvaćene ili ustrijeljene). Današnjem se poimanju više približuje D. Prümmer, kad na n. mj. kaže: »Videntur errare moderni auctores ii, qui indiscriminatim asserunt, omnes leges civiles de venatione latas esse tantum poenales. Quae quidem assertio caret fundamento

Postoji i mišljenje, da lovni zakon po sebi (per se) ne veže pod grijeh, nego kao veliki dio građanskih zakona — samo pod kaznu; tek iznimno (per accidens), da su postupci krivolovaca nedozvoljeni i nepravedni. To je shvaćanje mnogo rašireno, pa i kod nas također. Prema njemu: tko lovi u tuđem lovištu, ili tko lovi u vrijeme lovostaje, uhvaćen i presuđen plaća globu; na naknadu (odštetu) je dužan samo onda, ako je uslijedilo ujedno i nedopušteno prisvojenje divljači, dakle tuđe pokretne stvari (§§ 88. i 91. Zakona o lovu od 5. prosinca 1931).

Na pitanje dakle: čija je lovina što se uhvati u zamku postavljenu na tuđem zemljištu, odgovaramo: vlasnika zemljišta ili vlasnika lovišta, a nikako zamkarova. Njemu i vlasnik zemljišta, makar i ne bilo za lov iznajmljeno, ima pravo spriječiti pristup na svoju zemlju (8), a lovozakupnik pogotovo.

Po mišljenju uvaženih moralista (Göpfert, Mausbach, Prümmer) imaju se prestupci krivolovaca po zvanju, smatrati grijehom (težim ili lakšim) s razloga što oni:

a) razvijaju i jačaju u sebi lovačku »strast« radi koje prečesto zanemaruju obitelj i redovne dužnosti zvanja; b) izlažu se pogibelji da naruše zdravlje, a napose s obzirom na moderno usavršenje oružja: smrtnoj opasnosti u borbi s čuvarima lova; c) nanose vlasnicima lovišta i vlasnicima zemljišta štetu, koja vremenom i opetovanim strijeljanjem divljači može doseći značaj velike štete; tako griješe protiv pravednosti i obvezani su na naknadu.

U našim se krajevima krivolovstvo smatra općenito nevaljanim poslom, unatoč činjenice, da kod nas ima mnogo ljudi koji se ne ustručavaju povrijediti tuđe pravo, čak ni onda kad je očita krađa po srijedi. Dosta niski ćudoredni osjećaj za poreske, lovske, šumske prekršaje (krađe), treba ozbiljnom poukom u narodu suzbijati. Od te loše navike slabi opći narodni ćudoredni osjećaj i u drugim mnogo važnijim stvarima, te nas na ljestvici moralno svijesnih i odgojenih naroda, ostavlja daleko iza drugih.

B) **Prisvojenje rudnog i mineralnog blaga**

Pod izrazom rudno i mineralno blago misli se na podzemne žile (naslage), koje otkrivaju nalazišta ruda (željezo, bakar, zlato, živa i dr.) i minerala (sumpor, ugljen, sol, bauxit i dr.).

intrinseco et extrinseco«. Kod pitanja naknade štete počinjene po zvjerokradicama, za savjest je mjerodavna stvarna veličina štete, bila nanesena državi, bilo lovozakupniku.
(8) Noldin, II, str. 372.

Postojalo je mišljenje: da se ovakova podzemna nalazišta imaju po prirodnom pravu smatrati sastavnim dijelom zemljišta pod kojim se nalaze, pa da je već tim samim za njih određeno pravo vlasništva (Lugo); prevlađuje međutim uvjerenje (Lessius, Soto, Merkelbach): da su to u pravom smislu stvari bez vlasnika, jer vlasnici zemljišta skoro isključivo nemaju ni pojma, da li se duboko pod njihovom zemljom uopće što nalazi, niti mogu znati, da li se glavnina vrijedne stvari nalazi baš pod njihovom zemljom. Sve da se baš i nalazi pod njihovom zemljom, obično nije položena plitko pod površinom, nego katkada tako duboko, da se ni ne može smatrati dijelom zemljišta. A baš na to su se pozivali autori koji su vlasnika zemljišta postavljali vlasnikom žile, kovine ili minerala pod zemljom. Obrađujući zemlju, nema vlasnik namjere ni da posjeduje ni da se koristi onim, za što ne zna da postoji, osim što redovno nema ni mogućnosti da to iskoristi. Ako pak uzmemo u obzir da su kovine i minerali od prvenstvene važnosti za razvoj modernog veleobrta (industrije), o kojemu treba da država vodi brigu u interesu općenitosti, možemo se složiti s naziranjem, koje ne daje nalazniku, nego državi prvenstveno pravo na raspolaganje s njima (9). Postojeći su zakoni međutim, bez obzira na ovo ili ono mišljenje, u pojedinim državama mjerodavni za određenje vlasnosti rudnoga ili mineralnoga blaga. Oni redovno uzimaju u obzir i nalaznika i vlasnika zemljišta (10).

C) **Prisvojenje suharaka i trave po šumama i pašnjacima**

a) Ako su šume i pašnjaci posebničko vlasništvo, nitko se u njima nije vlastan ničim služiti, osim u opravdanoj pretpostavci, da vlasnik ne mari za otpadke, suharke, travu i dr. To kazuje uvedeni mjesni običaj. Kod toga valja izbjegavati svaku štetu na zdravoj sastojini.

b) Ako su državno ili vlasništvo zemljišnih zajednica, pravo uzimanja i uživanja ima svaki pripadnik prema običajima ili propisima svoga kraja.

D) **Prisvojenje ratnoga plijena**

Nekada su pobjednici u ratu na osnovu odredbe rimskog prava uzimali od pobijeđenih naroda ratni plijen, odnoseći što su htjeli i na što su se namjerili (11). Vojskovođe su za nagradu dopuštali vojnicima da plijene.

(9) Merkelbach, Summa, II, str. 215.
(10) »Treći dio blaga pripada državnoj imovini. Od ostale dvije trećine jedna je nalaznika, a druga vlasnika zemljišta. Ako je vlasnost zemljišta podijeljena, trećina pripada na jednake dijelove vlasniku vrhovnomu i koristovnomu« (§ 399. O. g. z.).

Međunarodnim haškim konvencijama je to pitanje danas ovako uređeno (12):
a) oružje, municiju, odijelo i hranu slobodno je zaplijeniti za državu, a ne za pojedinca;
b) imovina građana zaraćene države može se po odredbi oduzimati ali uz primjerenu otštetu;
c) pobijeđeni su obvezani prema utanačenju plaćati ratnu otštetu u novcu ili u naravi.

§ 3. NALAZAK (NAŠAŠĆE, INVENTIO)

N a l a z a k nije isto što posjednuće. Tko je stvar uzeo u posjed, učinio je to s namjerom da je prisvoji; a tko je stvar našao, još ne slijedi da je želi sebi zadržati. Zato nalazak nije samo podvrsta posjednuća (13), jer ne uključuje namjere nađenu stvar za se zadržati. Nije uopće potrebno stvar ikako uzeti; dosta ju je otkriti, učiniti vidljivom — i već je stvar nađena. Naći se mogu stvari: sakrivene, izgubljene i ostavljene.

1) **Sakrivene** stvari od vrijednosti (obično zakopane ili zazidane) za koje nitko ne može dokazati čije su, nazivaju se »b l a g o« (thesaurus). Glavno je da je stvar (umjetnina ili rukotvorina) pokretna i sakrivena; da li namjerno ili slučajno, ne igra uloge. Obično je to novac, dragocjenosti, posuđe, dokumenti i sl. Vrijednost je njezina sporedna. Prema engleskom i američkom zakoniku dolazi u obzir samo novac ili zlatnina i srebrnina. Prema našem O. g. z. »novac, nakit ili ine dragocjenosti« (14). Da li je blago nađeno slučajno ili smišljenim traženjem, nije također važno za značaj blaga, ali je to potrebno uzeti u obzir s razloga, što neki građanski zakonici zabranjuju pretraživanje (kopanje) na tuđem tlu (objektu) bez dozvole vlasnika (15).

Za nalazak blaga vrijede ova pravila:

a) Blago se smatra stvarju bez vlasnika (res nullius), zato po prirodnom zakonu pripada p o t p u n o nalazniku.

(11) Baron-Šrepel-Andrassy: Institucije rimskog prava, Zagreb (1924) str. 17.
(12) Konvencije u Haagu od 29. VII. 1899. i 18. X. 1907.
(13) Tako N o l d i n, II, str. 373.
(14) § 398. O. g. z.
(15) Francuski, belgijski, talijanski i španjolski zakonik. Naš O. g. z. kaže: »Tko se u otkriću blaga učinio krivcem nedopuštenoga kojega djelanja; tko je bez znanja i volje vlasnika koristovnoga potražio blago ili zatajio nalazak, dio njegov pripast će opovjedniku, ili ako nema njega, državi« (§ 400).

b) Pozitivni zakoni sviju država općenito dodijeljuju: a) nalazaču na v l a s t i t o m zemljištu cijeli nalazak; b) nalazaču na t u đ e m zemljištu polovicu blaga, a drugu polovicu dodijeljuju vlasniku nalazišta (16).

Razlog je često opravdana pretpostavka, da su blago zakopali vlasnikovi preći; tako pozitivni zakoni dovode blago u neku vezu s vlasnikom nalazišta. Ako blago bude kojim slučajem (potres, bujica) otkriveno, pa tako postane vidljivo za svakoga tko na nj naiđe, dobiva značaj stvari bez vlasnika (rei vacantis) i pripada onomu tko ga prvi uzme.
Slobodno je prema tome kupiti zemljište za koje tko znade, da se pod njim nalazi sakriveno blago. Kupac na taj način postaje vlasnikom čitava nalaska. Razlog nije samo u tom što taj primjer navodi sv. Pismo (17), nego u činjenici: da blago nije pripadni dio objekta (zemljišta) ili predmeta u kom se nalazi, pa on (objekt) ne mijenja svoje vrijednosti zato, što je blago slučajno tamo sakriveno. Ono je stvar bez vlasnika i po prirodnom pravu pripada prvom nalazaču. Kupac objekta dakle ne nanosi prvotnom vlasniku nikakove nepravde. Što on već unaprijed znade da je blago u tuđem zemljištu, ništa ne čini; tim što on za nj znade, još ga nije posjeo, pa se ovdje ne može primijeniti pozitivna odredba, da polovica pripada vlasniku zemljišta. Odovud se ujedno jasno vidi razlika između posjednuća i nalaska stvari.

2) **Izgubljenom** se smatra stvar koja je posjedniku izmakla protiv njegove volje. Izgubljena stvar ima dakle svoga gospodara i ako je on nepoznat. Postupak s nađenom stvari je ovakav:

a) Nitko nije pravno (ex justitia) dužan sačuvati nađenu stvar da ne propadne, ali je to dužan moralno (ex caritate).

b) Tko je spremio (uzeo) na čuvanje nađenu stvar, dužan je potražiti njezina vlasnika. Troškovi potrage terete vlasnika. Poraba stvari nije nalazaču dozvoljena, ako se stvar tim troši. Zakon određuje javan način traženja, napose ako je stvar od neke veće vrijednosti; za stvari manje vrijednosti dosta je i propitati tamo, gdje bi vjerojatno mogao biti vlasnik.

c) Pronađenom vlasniku valja stvar predati uz odštetu. Ako je s nalazom bila skopčana nagrada, može je nalazač sebi pridržati ili je tražiti putem suda.

(16) Odlukom državne vlasti od 31. III. 1846. ukinuta je trećina koja po § 399. O. g. z. pripada državnoj imovini, te se blago bez odbitka ove trećine ima raspoloviti na jednake dijelove između nalaznika i vlasnika zemljišta. R u š n o v-S p e v e c, n. dj. str. 139.
(17) »Kraljevstvo je nebesko kao blago sakriveno u polju, koje našavši čovjek, sakri i radujući mu se, otiđe i prodade sve što ima i kupi ono polje« (Mt 13,

d) Ne pronađe li se vlasnik u vremenu koje zakon ustanovljuje (18), stvar postaje vlasništvom nalazača. Razlog: ako se u zakonski ustanovljenom roku vlasnik ne nađe, smatra se stvar napuštenom, a napuštena stvar pripada prvom nalazaču, koji tako postaje njezinim vlasnikom.

3) **Ostavljenom** (napuštenom) se smatra stvar, koju je zakoniti vlasnik dragovoljno napustio. Na taj način ona postaje stvarju bez vlasnika (vacans). S tako ostavljenom stvari se pak postupa po načelu: ničija stvar postaje vlasnikom prvoga nalazača. Razumije se: to vrijedi ako se radi o pokretnoj stvari (drvo, voće, plodine, stara odijela i dr.), jer se opravdano može pretpostaviti, da je bivši vlasnik više ne želi posjedovati. Potrebno je ipak upozoriti, da se redovno ne mogu smatrati napuštenima stvari ostale iza brodoloma, zrakoplovne nesreće, iza poplave, ratnoga sukoba i sl. Vlasnici se uvijek mogu javiti, pa je i vjerojatno da će se javiti, ako ne sami, a ono možda njihovi zakoniti nasljednici. Ako se pak radi o nepokretninama, valja se držati propisa građanskoga zakonika (19).

§ 4. PRIRAST (ACCESSIO)

Prirastom se ili spojidbom naziva zakoniti način stjecanja, kad k vlastitoj stvari nešto pridođe, s njom se spoji ili sjedini. Na tri se načina zbiva prirast: na prirodan, umjetan i na mješovit način, t. j. dijelom na prirodan, a dijelom na umjetan.

1) **Prirodan prirast** ostvaruje sama stvar po svom prirodnom ustroju: a) životinja se rasplođuje ili koti (nativitate); b) biljka i zemlja raste i plodi (fructificatione); c) voda polako naplavljuje ili nanosi zemlju i šljunak, te tako povećava posjed (alluvione). Vlasništvo se priraštena dijela određuje po načelu: »partus sequitur ventrem«, »res fructificat domino« i »accessorium sequitur principale«. Građanski zakoni određuju pojedinosti.

2) **Umjetan prirast** izvodi čovjek prema svojoj namjeri i sposobnosti, kad:

(18) Negdje je vrijeme 1 godina dana, a negdje 3 godine. Naš O. g. z. traži u § 392. 1 godinu dana.
(19) O. g. z. §§ 386 i 387.

a) spaja (adiunctione) dvije stvari dvaju vlasnika i od njih sačinjava jednu novu (sliku na tuđem platnu);

b) miješa zajedno (commixtione) pšenicu ili slijeva ulje (confusione) dvaju vlasnika;

c) izrađuje (specificatione) predmet ili stvar iz tuđega materijala (kip iz mramora ili torbu iz kože);

d) gradi, prigrađuje (aedificatione) na svom zemljištu iz tuđega ili na tuđem iz svoga materijala.

Vlasništvo se umjetnoga prirasta određuje po načelu: accessorium sequitur principale. Kako je u najviše slučajeva teško neprijeporno utvrditi čiji dio ima veću vrijednost, valjat će stvar redovno riješiti pred sudom prema propisima građanskog zakonika (20) dotične države, ako se stranke ne mogu mirno nagoditi. Napose to vrijedi kod nasilnog odvajanja zemljišta (avulsio) i kod stvaranja otoka ili otočića u predjelu tuđega zemljišta.

3) **Mješovit prirast** nastaje na dva načina: a) tko zasije (seminatione) vlastitim sjemenom na tuđoj njivi, ili b) tko zasadi (plantatione) vlastite voćke na tuđem zemljištu.

Pripadnost vlasništva se prosuđuje jednako kao kod umjetnog prirasta po načelu: Quidqud plantatur, seritur vel inaedificatur
Omne solo cedit, radices si tamen egit.

Neki se obzir ima uzeti, ako je po srijedi zabuna (bona fides). Pravedno je, da čovjek koji je nehotice zasijao ili zasadio na tuđem, dobije odštetu za sjeme i za svoj trud, jer bi se drugi inače bogatio tuđom stvari (21).

§ 5. DOSJELOST I ZASTARA (USUCAPIO ET PRAESCRIPTIO)

1. — Pod dosjelošću i zastarom se razumijeva: stjecanje vlasništva, odnosno oslobođenje od obveze (tereta) posjedovanjem kroz propisano vrijeme i na zakonom određeni način. Razlikuju se dvije vrste stjecanja ovim putem: prvom se nešto dobiva (praescriptio acquisitiva), a drugom se nečega oslobađa (praescriptio liberativa). Izraz »zastara« (praescriptio) bolje pristaje ovom potonjem načinu, kad se netko n. pr. oslobađa dužnosti (duga), jer je prošlo propisano vrijeme i na-

(20) O. g. z. §§ 405—419.
(21) O. g. z. §§ 420—422.

stupila zastara; a prvom načinu bolje pristaje izraz »dosjelost« (usucapio), kako je u našoj građansko-pravnoj terminologiji uobičajeno (22). To je upravo stjecanje novoga prava porabom, a s njim i stjecanje vlasništva.

Zastara odnosno dosjelost je jedan izniman, neredovit način stjecanja. Osnova mu je pozitivno pravo, t. j. skrb zakonodavca za opće dobro. Ima svrhu da predusretne neizvjesnosti, da dokrajči razmirice među ljudima i nebrigu za nesiguran posjed, što je samo u interesu njihova i općega dobra.

Zastara odnosno dosjelost je zakonit način stjecanja koji u savjesti veže, ako su ispunjeni zakonom propisani uvjeti. Crkva također priznaje dosjelost i zastaru kao zakonit način stjecanja (23).

2. — **Za valjanost** ovoga načina stjecanja traži se ovih pet uvjeta:

1) Sposobna stvar (res apta) koja može postati vlasništvom, dakle takova koju od toga ni priroda njezina (n. pr. zrak, svjetlo) ni Božji ni ljudski (građanski i crkveni) zakoni ne izuzimaju (kan. 1509).

2) Dobra vjera (poštenje, bona fides) stoji u uvjerenju posjednika stvari, da ona pripada u njegovo vlasništvo. To uvjerenje ima moralni značaj, kad je izraz objektivno pogrešne savjesti; a ima ujedno i pravni značaj, kad se oslanja na stvarnu činjenicu dugoročna posjedovanja, te stvara pretpostavku o dobroj vjeri. Dobra je vjera potrebna od početka posjedovanja i u nastavku do kraja, jer bi se u protivnom slučaju radilo o prisvajanju stvari, za koju posjednik znade da nije njegova, što bi otvoreno vrijeđalo pravednost i značilo krađu.

Ovu moralnu dobru vjeru pretpostavlja i građanski zakon, čak i onda kad izrično kaže, da kod nekih dosjelosti (zastara) nije potrebna dobra vjera. Misli naime na pravnu dobru vjeru (bona fides juridica), koja se n. pr. po francuskom zakoniku ne traži kod zastare od 30 godina, a kod zastare ispod toga roka se traži samo na početku posjedovanja. Kad toga ne bi zakon pretpostavljao, navodio bi ljude na varanje i nepravdu, što se protivi pojmu zakona.

Porodi li se sumnja o pravilnom posjedovanju stvari, valja učiniti sve što je moralno moguće da se sumnja ukloni; ostane li ona unatoč toga, može se posjedovanje mirno nastaviti. Grešna nemarnost u uklanjanju sumnje ne poništava zastare, jer je započela u dobroj vjeri; tek obvezuje na naknadu, jer je pravom vlasniku stvarno onemogućeno da dođe u posjed svoje stvari. Ukradena stvar dakle ne može nikada zastarom prijeći u vlasništvo tata; ako promijeni vlasnika i dođe drugomu u posjed, prvotna se mana s nje ne gubi kroz vrlo dug niz godina; kako i gdje vrijedi, treba u pojedinačnom slučaju pogledati propise građanskog zakonika. Tko je naslijedio stvar od posjednika u dobroj vjeri, isto je kao da ju je sâm prije u dobroj vjeri posjedovao; kad izmine propisani rok, slobodno je smatra svojom zakonitom svojinom. Tko je pak u dobroj vjeri nasljedio stvar od nepoštena posjednika (malae fidei), ima se ravnati prema propisima zakona. Činjenica je, da se neki zakonici na to ne osvrću (njemački i švicarski, pa ni austrijski) (24); prema rimskom pravu, ako nema zakonitog naslova, priznaje se vlasništvo istom nakon isteka izvjesnog (30—40) broja godina (25).

3) Posjedovanje (possessio) ili držanje stvari u posjedu jest stvarno osnovica dosjelosti odnosno zastare. Tko vrši pravo (»doista posjeduje«) nad njom kao svojom, taj može steći stvar, bilo za sebe bilo za drugoga. Posjedovanje osim toga mora biti: a) trajno ili neprekinuto, b) nesmetano, odnosno nenasilno, c) javno i poznato, d) nedvoumno ustanovljeno (26).

4) Naslov (titulus) je dostatan uzrok za posjedovanje neke stvari kao što su: baština, kupnja, darovanje i dr. Takav je naslov potreban kao razlog, zašto se stvar nalazi u nečijem posjedu. On može biti ispravan (verus), dakle doista stvaran, ili samo prividan (apparens). Kod zastare se i radi samo o naslovu, koji nije stvaran.

Taj i takav naslov je: a) pravilan (coloratus), kad mu s formalne strane nema prigovora, ali je stvarno ništav, jer ima sakriven tajni manjak (n. pr. kad tko propisno kupi stvar ali — ukradenu; b) pretpostavljen (existimatus), kad naslov stvarno ne postoji, ali netko misli da postoji (n. pr. kad dječak donese kutiju žigica koju je ukrao, a nije kupio za novac što mu je u tu svrhu uručen); c) predmnijevan (praesumptus), kad stvarno nema nikakova naslova niti ga je prije bilo, ali ga zakon predmnijeva radi dugogodišnjega posjedovanja stvari.

(22) O. g. z. §§ 1451 i 1452; Lanović, Privatno pravo tripartita, Zagreb 1920, str. 316.

(23) Conc. Later. IV., Decret. IX, t. 26, c. 3; kan. 1508 i 1510 C. Z.

(24) O. g. z. § 1463.

(25) Noldin, II, str. 383; O. g. z. § 1493; »Longissimi temporis praescriptio« vd. Baron-Šrepel-Andrassy, Institucije rimskog prava, Zagreb, str. 177.

(26) »Uz to valja da mu je posjed zakonit, pošten, istinit i da je trajao kroz cijelo vrijeme zakonom određeno«, O. g. z. § 1460.

Da netko zastarom dođe u zakonit posjed stvari, dosta mu je prividan naslov, bilo pravilan bilo pretpostavljen, jer oba omogućuju posjedovanje u dobroj vjeri. Ako se radi o zastari od 30 i više godina, dostatan je i predmnijevan naslov: samo neprestano posjedovanje kroz toliki broj godina stvara opravdanu podlogu, da stvar konačno prijeđe i u zakonsko vlasništvo. Tko dakle može dokazati takovo dugotrajno posjedovanje, ne treba nikakova drugoga naslova.

5) Vrijeme što je potrebno za zastaru određuje građanski zakonik dotičnoga kraja. Ono je u pojedinim državama i u pojedinim prilikama različno (27). Što se tiče crkvenih dobara i stvari, vrijeme je ustanovljeno u kan. 1511. C. Z.

3. — **Oslobođenje od duga** i dužnosti uopće (praescriptio liberativa) provodi se također zastarom. Uvjeti nisu isti kao kod zastare kojom se stječe posjed (praescriptio acquisitiva), jer se ne traži posjedovanje u pravom smislu (kad se radi o dugu), nego se traži neizvršivanje tuđega prava (»non usus iuris«). Ne traži se ni naslov, nego upravo obratno: ide se za ukidanjem naslova što ga drugi ima. Ali se traži:

a) dobra vjera (poštenje) t. j. uvjerenje ili da dug ne postoji (bona fides positiva) ili uvjerenje da se drugi ima brinuti, ako želi doći do svoje tražbine, proti kojoj dužnik ništa nedozvoljeno ne poduzima (bona fides negativa) (28);

b) vrijeme zakonom propisano. Da li nakon isteka toga vremena utrnjuje dug ili samo pravo tužbe, valja razvidjeti iz slova zakona.

1) Ako je u zakonu ustanovljen dugi rok (30 godina) — utrnjuje i dug i pravo tužbe;

2) ako je rok kratak (3 godine) — utrnjuje pravo tužbe, ali vjerojatno ne utrnjuje dug, i u savjesti postoji obveza podmiriti ga (29);

3) ako je rok vrlo kratak (ispod 3 godine) — ne utrnjuje dug, osim ondje gdje se radi samo o juridičkom grijehu (nehatu). Tako n. pr. iza 6 mjeseci u Francuskoj utrnjuje dug instruktorima, radnicima, gostioničarima i drugima, kojima se plaća mjesečno; zakletva važi kao dokaz (30).

(27) O. g. z. §§ 1466—1478.
(28) Merkelbach (II, str. 241) se zalaže samo za potrebu »bonae fidei negativae«.
(29) O. g. z. §§ 1478—1480.
(30) Merkelbach, II, str. 240.

§ 6. UGOVORI (POGODBE, CONTRACTUS)

Ugovori predstavljaju najobičniji i najčešći način stjecanja i izmjene dobara među ljudima. Osnova im je prirodno pravo prema kojemu je pojedinac privatni vlasnik, pa dosljedno može svojim vlasništvom raspolagati po svojoj volji. Ugovor dakle predstavlja razdiobu dobara među pojedince ili skupine kao prave vlasnike. Oblik i uvjete ugovora određuje pozitivno pravo.

Koliko je za moralno bogoslovlje potrebno, toliko ćemo ovdje iznijeti i raspraviti. Potanje određivanje i posebne okolnosti u pojedinim slučajevima valja uvijek ocijeniti i riješiti prema pozitivnim propisima građanskog zakonika.

Crkva izrijekom usvaja za pojedine krajeve odredbe državnih (građanskih) propisa o ugovorima, ukoliko se ne protive Božanskom pravu (prirodnom i pozitivnom) i ukoliko u toj stvari nema posebnih crkvenih odredaba (vd. kan. 1529). Zato se ne ćemo mnogo upuštati u razglabanja koja po sebi spadaju u područje građanskog prava, nego ćemo za ugovore uopće i sve njihove vrste iznijeti temeljne smjernice prema kojima će dušobrižnik u praksi postupati (1).

I) Definicija, razdioba i obveza ugovora (pogodaba)

1. — **Definicija** ugovora glasi: pristanak dvojice ili više njih na prenos međusobna prava (2). Tu razlikujemo:

a) ugovor koji nastaje (contractus in fieri) samim pristankom ili sporazumom; zatim b) učinak međusobna sporazuma (pristanka), gdje je zamjena prava i s njim spojena obveza gotov, potpun ugovor (contractus in facto esse).

Neki (3) dodaju k definiciji oznaku: da je pristanak nekako izvana očitovan (»signo sensibili manifestatus«), te tim odmah ističu značaj ugovora koji se vrši među ljudima. Međutim i zavjet je ugovor (pogodba) između Boga i čovjeka, gdje ipak nije potreban nikakav vanjski znak prihvaćanja. — Tvorni

(1) D. Prümmer ispravno opaža: »Tractatus de contractibus est longissimus, cum sint innumerae fere species contractuum et quam plurima legum positivarum statuta, quae videntur obligare in conscientia. Confessario autem neque necessarium neque possibile est scire omnia ista statuta ad legitimitatem singulorum contractuum lata«. N. dj. sv. II, str. 210.
(2) »Duorum vel plurium de iure transferendo consensus«, Noldin, n. dj. sv. II, str. 481; »Pactio duorum pluriumve in idem placitum (et) consensus« po rimskom pravu; O. g. z. § 861.
(3) Prümmer, n. dj. II, str. 211.

i oblikovni (formalni) uzrok svakog ugovora jest međusobni pristanak; obveza ne stvara pogodbe nego je posljedica (učinak) voljnoga čina; ona se na drugoga prenosi u obliku prava (»ius in re« ili »ius ad rem«). Ugovor traži najmanje dvije osobe: nitko ne prenosi svoga prava na sebe sama, kao što ne može drugome podijeliti prava bez njegova znanja i privole.

U svakom ugovoru valja razlikovati tri elementa: a) bitni su elementi: nosilac, predmet, pristanak; b) prirodni su ono što se na osnovu zakona ili običaja kod svake pogodbe pretpostavlja kao prirodno: da je kupljena stvar moja, da nitko nema prava uzeti je od mene, da je sposobna za ono za što sam je kupio i sl.; c) pripadni su ono što ne spada na bit ugovora, nego mu je napose dodano ili napose utanačeno: da isplata kupljene kuće ima uslijediti u stranoj valuti ili određenoga dana. Valja međutim imati na umu činjenicu, da je »pravna nauka i danas veoma raznolika u shvaćanju pojma ugovora. Razdijeljena je na više škola, a pogotovo je tečajem povijesti prava postojalo raznih poimanja, tumačenja i smjerova, tako da jedna pravna teorija uopće ne vidi ugovora tamo, gdje ga druga škola najodlučnije nalazi, a osim toga postoji veliko protuslovlje o samim bitnim elementima pojma ugovora« (4).

2. — **Kako se dijele.** Kako su načini međusobna sporazumijevanja među ljudima i predmeti toga sporazumijevanja mnogostruki, tako je i broj ugovora vrlo velik. Dijelimo ih s obzirom na učinak, svrhu, oblik, uzrok, naziv na:

a) jednostrane — dvostrane (unilaterales — bilaterales): kad je obveza samo na jednoj (darovanje, obećanje) ili na obje strane (najamna, kupovna pogodba);

b) bez tereta-s teretom (gratuitus-onerosus): kad je na jednoj strani samo korist bez tereta, odnosno: kad je i teret i korist na obim stranama (darovanje, zajam—kupoprodaja);

c) izričan—uključan (formalis-virtualis): kad je utanačen riječima, znakovima ili napismeno, ili pak šutke preuzimanjem obveze.

Izričan ugovor može osim toga biti: a) čisti sporazum (consensualis), kad je ugovor tim samim potpun; b) stvaran (realis), kad je još samo predaja stvari potrebna da bude potpun (zajam u novcu ili u hrani); c) svečan (solemnis), kad se vrše i sve propisane formalnosti; d) jednostavan (simplex), kad se odustaje od formalnosti. Svečan ugovor je zato uvijek i pravno valjan pred vlašću (vestitus), a jednostavan se, ako ga građanska vlast ne priznaje, zove pravno nevaljan (nudus). Ugovor šutke sačinjen ili priznat, zove se »quasi-contractus«.

(4) Belić dr. Matija, Pravna narav braka, BS XXIII (1935), 264.

d) na sigurno — na sreću (certi eventus-aleatorius): gdje je korist izvjesna (kupnja), ili ovisna o slučaju (igra, oklada);

e) imenovani — neimenovani (nominatus-innominatus): kad ugovor ima u pravu svoj poseban naziv (trgovina, najam i sl.), ili kad ne postoji poseban naziv, već se samo općenitim imenom zove (»ugovor«) (pogodba). Takovih neimenovanih ugovora ima četiri vrste: do ut des, do ut facias, facio ut des, facio ut facias;

f) samostalan — ovisan (principalis-accessorius): kad je pogodba neovisna od druge pogodbe (kupnja), ili kad ovisi od druge i na nju se oslanja; tako hipoteka pretpostavlja dug, zalog pretpostavlja zajam;

g) čist — uvjetan (purus-qualificatus): gdje nema postavljena nikakova uvjeta, ili gdje se postavlja kakav uvjet.

3. — **Vežu li ugovori (pogodbe) u savjesti?** Crkveni Zakonik se u kan. 1529. izražava u pozitivnom smislu: »Quae ius civile statuit in contractibus tam in genere quam in specie, sive nominatis sive innominatis et de solutionibus, eadem iure canonico in materia ecclesiastica iisdem cum effectibus serventur, nisi iuri divino contraria sint, aut aliud iure canonico caveatur«.

I ako znamo da namjera modernih zakonodavaca općenito ne ide za tim da podložnike veže u savjesti, ne ćemo se odalečiti od smisla navedenog kanona, ako naglasimo kao načelo pastoralne razboritosti: da vjernicima treba preporučiti savjesno (obvezatno) obdržavanje ugovora uvijek i svagdje, osim gdje to zakonodavac nije izrično ustanovio ili pravni čin označio podvrgnutim ništavosti.

Prema ugovorima se građanski zakon u izvanjskom sudu raznovrsno odnosi. Nekad ih:

a) proglašuje poništivima, t. j. izriče mogućnost poništenja nadležnim putem. Nevrijednost se računa od dana sudačke odluke;

b) proglašuje pravno ništavim, ako se ne obdržavaju propisani uvjeti za valjanost. Nevaljanost se računa nakon sudske odluke, a ima vrijednost unatrag (od časa pogodbe);

c) proglašuje stvarno ništavim, ako se ne drže propisani uvjeti za bitne uslove pogodbe. Za nevaljanost u tom slučaju ne treba sudske odluke;

d) traži za valjanost poseban kakav uvjet, (n. pr. da ugovor bude dostavljen pismeno);

e) ne priznaje ih: ne zabranjuje ih, ali ih ni ne odobrava, tako da n. pr. za pogodbu u igri ne će uopće da znade.

II) **Bitni uvjeti ugovora**

Kod svakoga se ugovora traži kao bitni elemenat: sposoban predmet, osobna sposobnost, zakonit pristanak, propisan oblik.

1. — **Predmet** (objekt) ugovora može biti svaka stvar ili čin, podesan da bude predmet vlasničkoga prava. Ograničenja u tom pogledu iznesena vrijede i za stvaranje ugovora. Osim toga valja da predmet ugovora bude napose:

a) moguć (possibilis) ne samo fizički nego i moralno. Radi toga ne vrijedi ugovor što obvezuje na fizički nemoguću izvedbu; na moralno nemoguću isto tako ne vrijedi, osim kad se tko na nju sam izravno obveže.

Obveže li se tko na izvedbu teško ostvarive stvari, vrijedi ugovor djelomično, t. j. vrijedi za ostvarivi dio, ako je predmet djeljiv; ako je nedjeljiv ne vrijedi nikako. Ako je ugovor postao neostvariv, ima štetu naknaditi onaj čijom je krivnjom postao; ako je to postao slučajno samo za jednu stranku (iz nepredviđena razloga), ugovor vrijedi i dalje, ako ta stranka može zahtjevu ugovora udovoljiti preko nekoga drugoga, a bez velike svoje neugodnosti; u protivnom slučaju nema obveze;

b) opstojan (existens) stvarno (in re) ili barem vjerojatno (in spe) i to kao stvar što kola u prometu; u protivnom slučaju ne može biti pogodbe, jer se vlasništvo nema na što prenijeti. Burzovni se poslovi smatraju »vjerojatno opstojnima«;

c) vlastit (proprium), jer se ne može na drugoga prenijeti vlasništvo koje tko ne posjeduje.

Otud nevaljanost prodaje tuđe ili ukradene stvari. Isto tako ne može doći u pogodbu tuđe pravo: sudac se ne može pogađati sa strankom kako će izreći osudu, jer je on po dužnosti mora izreći. Ali se netko može pogoditi za ono na što ga ne veže pravednost, nego koja druga krepost (n. pr. ljubav): ako liječnik traži naplatu od siromaha, pogodba je valjana, makar da bi iz ljubavi imao pregled obaviti besplatno. Kad kažemo da stvar mora biti vlastita, misli se ujedno na određenu vlastitu stvar, bilo računski (100 kg pšenice), bilo moralno (potrebna količina pšenice);

d) vrijednostan (praetio aestimabilis): stvar ne smije biti posve bezvrijedna, nego ima predstavljati neku imovinsku vrijednost, upravo neku korist za jednoga a neki teret (trud) za drugoga.

Tako se n. pr. čini, da pokazati put prolazniku, nije stvar vrijedna nagrade. I doista, čestit se i priprost čovjek otima nagradi, kad mu je netko pruža za takav »trud«. S druge je strane opet uslijed općega porasta turizma ušlo u običaj, da se i za ovakav, stvarno nikakav trud, čak i traži naplata. Nepozvani »ciceroni« znadu na ulazu u crkvu, koju kanite razgledati, nepitani reći njezino ime i odmah pružiti ruku da im platite; znadu se i srditi, ako toga pripravno ne učinite. Kada se netko lišava izvjesne udobnosti, može to sebi dati naplatiti. Čisto duhovna dobra ne spadaju pod pogodbu, s razloga što svojom vrijednošću nadmašuju svaku vremenitu cijenu, pa se nalaze izvan vrijednosnih stvari među ljudima;

e) pošten i slobodan (honestum et licitum) što znači: nikakovim zakonom ne zabranjen, nego predmet u sebi čestit i dopušten. Razlog je jasan: nitko se ne može obvezati u ugovoru na nešto, što prirodni ili pozitivni zakon zabranjuje; u protivnom bi sâm sebe u isto vrijeme i u istoj stvari vezao i ne bi vezao; upravo: vezao da čini, i u isto vrijeme da ne čini.

Otud je jasno, da ugovor o nepoštenoj stvari — ne vrijedi. Ne samo da za nj nema obveze prije izvršenja čina, nego ga je uopće zabranjeno izvršiti, jer je nepošten. Nakon izvršenja čina, vele ne samo stari bogoslovi (sv. Toma, sv. Bonaventura, sv. Antonin, sv. Alfonz), nego i noviji (Noldin, Merkelbach, Prümmer i dr.), da postoji obveza izvršiti pogodbu, ako se ne radi o djelu zlom u sebi, nepoštenom, sramotnom sa strane obojice. Ovo bi bio slučaj, kad bi i drugi ugovaratelj imao izvršiti rđav čin, za već obavljeno kakovo drugo zlo djelo (preljub za ubojstvo); radi li se pak samo o naplati za zlo ili sramotno djelo (novac za prileg), kažu da ugovor vrijedi. Za razlog navode ovo: pogodba sklopljena pod uvjetom da se izvrši sramotno djelo, istina je, ne vrijedi. Ali u njoj je uključena druga pogodba, koja stupa na snagu čim je djelo izvršeno (»facio ut des«). Ne pita se poslije izvršena čina za moralnost predmeta, nego se gleda sâm izvršeni čin s jedne, a naplata ili nagrada s druge strane. Pa kako čin kao čin predstavlja neki pozitivan posao (trud), tako je — kažu — prirodno da bude nagrađen, bez obzira na to kakav je u moralnom pogledu (5). — U potvrdu ovoga mišljenja navode rješenje S. Pae-

(5) »Revera quamvis opus illud sit illicitum et omittendum, tamen et aestimatione contrahentium affert periculum et onus, quae praetio aestimabilia sunt et eiusmodi periculi aestimatio non est intrinsece mala, potest esse materia contractus innominati: do ut facias« Merkelbach, n. dj. sv. II, str. 483.

nitentiariae od 22. IV. 1822. koje glasi: »meretricem pretium meretricii retinere posse« (6).

Čini se međutim da ipak treba ostati kod mišljenja, koje i nakon izvršena zla čina smatra pogodbu nevaljanom i obvezu ništavnom.

Pogodba je nevaljana, jer joj je i objekt i uzrok nemoralan — to svi priznaju. Navod o dvije pogodbe — druga se, vele, pojavljuje nakon izvršena čina — doista je posve samovoljno nategnuta misao. Pogodba se o izvršenju nemoralna djela nema dijeliti na dva dijela; ona je jedna i jedinstvena po namisli jednoga i drugoga kontrahenta. Radi se o jednoj i jedinstvenoj stvari, koja je po svom predmetu nedozvoljena. Odvajanje napose »posla« ili »truda« od ugovora za taj i takav čin — skroz je umjetno, svojevoljno. O tom i takovom poslu ili trudu baš i jest ugovor ili pogodba — i zato je ona nevaljana u sebi i svojim posljedicama, kako prije tako i poslije izvršena čina (7).

Spomenuto rješenje S. Paenitentiariae ne predstavlja poteškoće: ono priznaje da prostitutka može zadržati nagradu kao naknadu za pretrpljenu štetu, makar da je učinila nedozvoljen čin; ne kaže da je ima pravo tražiti. S tim je u suglasju i građansko pravo, koje takove pogodbe ne priznaje; zato praktički ne postoji u savjesti dužnost naplate ni nakon izvršena čina. Nakon presude građanskog suda valjalo bi se, dakako, pokoriti presudi (8). Ovim ne mislimo reći, da sudioniku ne ostaje dužnost naknaditi možebitnu štetu, koja se porodi iz ovako nedozvoljena čina, o čemu će još napose biti govora kod ustanovljivanja načela, po kojima se ima odvijati naknada štete.

2. — **Stranka** (osoba, subjekt) ugovora može biti:

a) po prirodnom pravu: svaka pojedinačna osoba s porabom zdrava razuma, a pravna (juridička, moralna) osoba propisno zastupana. Kod pogodbe treba svoje pravo prenijeti na drugoga, za što je potreban pristanak; taj pak može dati osoba koja znade što radi. Otud slijedi da po prirodnom pravu: a) ne mogu sklapati ugovora: djeca, trajno lišeni porabe razuma, a bjesomučni, uspavani i posvema pijani dok su u tom stanju; b) nisu sposobni za sklapanje ugovora duševno nastrani ili koji su pod skrbništvom;

b) po pozitivnom pravu: svaka pojedinačna ili skupna (moralna) osoba, kojoj to ni prirodni ni pozitivni zakon ne priječi.

(6) »Mulier poenitens non cogenda est, sed hortanda, ut pretium meretricium iuxta prudentis confessarii iudicium, eroget in pios usus«, Resp. S. Paenit. od 23. IV. 1833.

(7) Tanquerey, Synopsis theol. moralis, tom. III, n. 628.

(8) D. Prümmer pozivom na imena Comitolus, Beusch, Collet, Gousset, Carriere, Tanquery i stanovište građanskih zakonika, kaže: »In praxi favendum est possessori ac proinde si quis recusat solvere pretium pro re turpi praestita, illi denegari non potest absolutio sacramentalis«, N. dj. str. 216.

Pozitivni zakon u interesu općega dobra redovno omeđuje prirodnu sposobnost: kod malodobnika, žena, supruga, redovnika, udarenih zabranom (interdiktom) i kod onih kojima su oduzeta časna prava. Ako ovi i ovakovi ne rade u zloj nakani, mogu uvijek raskinuti sklopljenu pogodbu po starom načelu: minoribus aetas in damnis subvenit et in prospere gestis non obest (9).

Otud slijedi da otac nije dužan priznati ugovora sina malodobnika; ali ako hoće, može trgovca prisiliti, da izda robu koju je sin nabavio ili da je primi natrag, a vrati novac. Pogodnošću se dakle može poslužiti samo na korist malodobnika.

Ako je malodobnik beskorisno uništio robu koju nije platio, propala je vlasniku (trgovcu); otac je ne mora naknaditi, ali je u redu da je naknadi, jer to traži ljubav. Pravna dužnost naknade postoji samo onda, ako se obitelj koristila pogodbom sklopljenom po malodobniku (nije pravo da se tkogod bogati s tuđom stvari) ili ako se zakonom ograničena osoba poslužila varkom. Može drugi tako trpiti štetu, koju mu nitko nije dužan nadoknaditi — zato se s malodobnicima ne pravi trgovina.

3. — **Zakonit pristanak** (consensus legitimus) jest bitna sastojina (konstitutivni elemenat) u svakom ugovoru. Najprije ćemo reći kakav mora, a po tom kakav ne smije biti.

A) **Za valjanost** zakonita pristanka traži se da bude:

a) istinit (verus): da doista odgovara unutarnjem duševnom činu, a da nije hinjen (pogodba naizvan, contractus fictus). Kad bi pogodba bila hinjena, stvarno ne bi postojala za savjest, jer ne bi bilo valjana ljudskog čina, dakle ni pravne obveze.

Nužna je prema tomu volja obvezati se. Ako takova volja kod pogodbe postoji, onda volja: ne ispuniti pogodbe, ne znači ništa, a još manje može poništiti pogodbu. Stvarno ona (volja ne ispuniti pogodbe) može postojati, jer je ne isključuje čin volje kojim se obveza preuzima, i ako je takova volja nesmislena. Tako je to za unutrašnji sud; u vanjskom se sudu na himbu (fikciju) ne gleda; zakon svaku takovu pogodbu smatra valjanom;

b) slobodan (liber): donesen nakon prethodna promišljanja uz potrebnu svijesnu pažnju. Kad se radi o preuzimanju pune obveze, valja da je i potpuna svijest o činu kojim se ona preuzima.

(9) Inst. § 9, c. 3, 19; O. g. z. § 865.

Silom iznuđen pristanak ne vrijedi; isto kao ni pristanak iz velika straha; na malen se strah ne gleda ni u vanjskom, ni u nutarnjem sudu (10).

c) uzajaman (mutuus): imaju ga dati oba ugovaratelja o jednoj te istoj stvari. Radi se naime o prenosu tuđega prava, što se ne može provesti bez uzajamna pristanka; ako se jedan odrekne svoga prava, još ga tim ne može nametnuti drugom; treba voljni čin i s njegove strane.

Nije tako samo kod dvostranih ugovora, nego i kod jednostranih: meni učinjeno obećanje ili darovanje osta u zraku, ako ga ja ne prihvatim. — Pristanak ne mora s obje strane pasti u isto vrijeme, ali drugi mora pasti u vrijeme, dok još prvi moralno postoji. Nudiocu je slobodno odrediti vrijeme trajanja; on može i odstupiti, ako drugi još nije pristupio. — Može se ugovor sklopiti i po zastupniku. U pojedinostima se valja ravnati prema građansko-pravnim propisima zemlje;

d) očitovan (manifestatus): da ga drugi može zamijetiti i prihvatiti, ako hoće. Čisto unutrašnji čin ne dostaje ni s jedne ni s druge strane. Znak pristanka ne mora uvijek biti riječ, dosta je kakavgod znak, kojim se jasno razaznaje tuđa volja. Može čak biti i šutnja koja govori (»qui tacet consentire videtur«), ne samo u povoljnoj pogodbi, nego i u takovoj gdje se preuzima teret. Tko ga preuzima znači da pristaje, ako bi trebao i mogao prigovoriti — a šuti; samo ondje gdje je nekomu onemogućen prigovor, ili ga nije dužan prokazati, ne vrijedi pogodba sklopljena na ovakav način.

B) **Pogreške kod zakonita pristanka** mogu nastati s dvije strane: da subjekt padne u zabludu i pogriješi bilo svojom, bilo tuđom krivnjom. U prvom se slučaju radi o zabludi (error), u drugom o prevari ili varci (dolus). Svejedno je otkud pogreška: pogrešan pristanak ili potpuno poništava ugovor ili ga slabi toliko, da postaje razrešljiv (rescindibilis).

1) **Zabluda** nije drugo nego krivi sud. On može biti: a) bitno pogrešan (error substantialis) ako se tiče bitna dijela ugovora. To se događa kad je subjekt u zabludi: glede vrsti pogodbe (zamjenjuje kupnju s najamninom), glede predmeta (kupuje željezo a želi srebro), glede svrhe (hoće da kupi sliku Tizianovu, a ona to nije);

b) prigodno pogrešan (error accidentalis) — ako se tiče nebitna dijela ugovora t. j. pripadna svojstva stvari (vino je staro

(10) O. g. z. § 869, 870.

dvije umjesto tri godine) ili sporedna kakova dijela pogodbe (mjesto u lirama, uslijedila je isplata u kunama);

c) prethodno (antecedens) pogrešan, t. j. kad je pogrešan povod sklapanju ugovora;

d) popratno pogrešan (error concomitans) t. j. kad bi do ugovora došlo sve i kraj te pogreške, jer ona nije dala povoda pogodbi.

2) **Prevara** (dolus) nastaje riječju ili činom, s namjerom da drugoga zavede u bludnju. Pozitivna je: kad se upotrebljuje varka, laž, krivo prikazivanje; negativna je: kad se prešućuju ili prikrivaju mane stvari, sve u istoj namjeri. I ona se može ticati bitna ili pripadna dijela ugovora ili stvari o kojoj je pogodba.
Glede zablude kao i varke u pristanku vrijede ova pravila:

a) Svaka bitna zabluda čini ugovor nevaljanim. Razlog: prava misao i stvarni pristanak osobe koja se vara u bitnom dijelu ugovora, ne dolazi do izražaja baš zato, jer je pogreška u bitnom dijelu. Tko se pak u bitnom dijelu vara, ne pristaje na ono o čemu sklapa pogodbu. Nema dakle ni ugovora, kad nema pristanka.

Ne valja zato kupnja, ako si jabukovac kupio pod vino. Ako te je pak trgovac hotice prevario (»dolo«), dužan je i štetu nadoknaditi. U vanjskom sudu nije dosta tvrditi, već treba dokazati bitnu zabludu (11).

b) Nikakova pripadna zabluda ne poništava ugovora, ali ga prethodna razvrgava, ako to traži prevarena stranka. Razlog: za valjan je ugovor dosta, da ugovornik znade sve što je u njemu bitno. Sporedna (pripadna) zabluda ne sprečava pristanka na bitne uvjete ugovora; a gdje je pristanak na bitne uvjete, pogodba je potpuna i valjana. Osim toga bi protivan postupak praktički onemogućio izmjenu dobara među ljudima; ne vodi dakle do poništenja pogodbe.

c) Prethodna zabluda izazvana varkom sa strane jednoga ugovornika, nanosi drugomu nepravdu, a možda i štetu. Radi toga je krivac dužan pristati na razvrgnuće ako to prevareni traži, ali ugovora ne može sam krivac razvrći protiv njegove volje. U slučaju da je zabluda uslijedila bez varke, može se razriješiti samo obostranim sporazumom. To vrijedi i onda kad je varku izveo netko treći, ali sa znanjem i privo-

(11) O. g. z. § 871.

lom jednog od ugovornika. Bez takova znanja nije ugovor podvrgnut razvrgnuću: gdje naime nema nepravde, nema ni dužnosti naknade. Otud slijedi da:

d) Popratna pogreška ne razvrgava ugovora, jer u njemu nema nepravde u pravom smislu riječi. Ugovornik bi naime sklopio ugovor sve da je i znao za pogrešku, a volenti et consentienti — non fit injuria.

Tko je kupio kuću ne znajući da ona nema posebne drvarnice, a kupio bi je svakako, sve da je to i prije znao, nema prava razvrgavati ugovora, jer su u njemu sadržani svi bitni elementi; jedino ima pravo tražiti da se cijena primjereno snizi.

Sve ovo vrijedi u istom smislu i za prevaru kod ugovora; tamo je zabluda uvijek skopčana s varkom. Bitna varka (dolus substantialis) poništava svaki ugovor; sporedna varka (dolus accidentalis) na temelju koje je ugovor sklopljen, po prirodnom pravu ovlašćuje prevarenoga da može ugovor razvrći onaj čas, čim za prevaru sazna. Lehmkuhl misli (I, 1262) da ga čak poništava. Ako pak učinjena i otkrivena varka nema nikakova utjecaja na ugovor, nema ni učinka na njegovu valjanost (12).

C) **Druga vrst pogrešaka** kod zakonita pristanka može nastati zbog sile i straha. Pretpostavljamo poznavanje osnovnih pojmova sile i straha (13) i k tomu još dodajemo: Težak se strah može nekomu zadati pravedno (iuste) ili nepravedno (iniuste incussus). Znamo da strah, općenito govoreći, ne poništava voljna čina sve dotle dok ne poremeti pravilna prosuđivanja slobodna djelovanja, unatoč toga što je ono djelomično protiv volje. S obzirom na ugovore sklopljene iz straha ili sa strahom, valja reći:

a) Tjelesnom (fizičkom) silom iznuđena pogodbena privola po prirodnom pravu poništava svaki ugovor. Gdje nema slobodna čina volje, ne može nastati nikakova obveza. Moralna se sila (prijetnja) izjednačuje pojavi straha (vis seu metus).

b) Pravedno zadan teški strah ne poništava ugovora niti ga razvrgava.
Ne poništava, jer je pristanak ipak konačno slobodan voljan čin, i ako uz izvjesno protivljenje; ne razvrgava, jer se subjektu ne nanosi

(12) O. g. z. § 872.
(13) Osnovno moralno bogoslovlje sv. I, str. 109, 111 i sl.

nepravda. Tko zbog nanesene uvrede ponudi povrijeđenom svotu novaca iz straha, da ga ne prijavi sudu, dužan je isplatiti ponuđenu svotu.

c) Nepravedno zadan teški strah sa svrhom da iznudi pristanak, vjerojatno već po prirodnom pravu poništava svaki darovni ugovor, a ugovor skopčan s teretom čini razrješivim.
Kod darovnih je ugovora potrebna potpuna sloboda, jer oni potječu iz čiste darežljivosti, što težak nepravedan strah u temelju ometa. Kod ugovora skopčanih s teretom, dostaje ona sloboda koju čovjek konačno uvijek ima i unatoč teškoga straha. Čovjek u tom stanju još uvijek jasno razabire obvezu koju preuzima; ali pošto je uzima u teškom položaju, jer mu se nanosi nepravda, pristoji mu pravo tražiti razvrgnuće pogodbe, da se tako nepravda popravi (14).

d) Od jednoga ugovornika nepravedno zadan teški strah bilo u koju drugu svrhu, razvrgava ugovor na zahtjev drugoga ugovornika. Razlog: nitko nije dužan podnositi nepravde, pa ni neopravdano zadana straha; svatko ima pravo tražiti da bude od njega oslobođen i da mu se nadoknadi šteta, ako ju je kod toga pretrpio. Tko je ponudio novac čovjeku koji ga nepravedno kleveće, da se smiri i prestane, može odustati od svoje ponude čim uvidi, da za nj više nema opasnosti. Ako je strah zadan od treće osobe, pogodba vrijedi: tko je ponudio novac Petru da ga zaštiti od zlotvora Pavla, valja da Petru isplati obećanu svotu, jer Petar ne odgovara za nepravedno zadavanje straha sa strane zlotvora Pavla (15).

e) Nepravedno zadan laki strah ništa ne znači u vanjskom sudu; u nutarnjem sudu vjerojatno poništava darovne ugovore, a ugovori s teretom se mogu razvrgnuti. Sv. Alfonz M. de Liguori smatra protivno mišljenje što se tiče unutarnjega suda — vjerojatnijim. Kao razlog navodi: »quia non praesummitur consensisse ex metu sed vere sponte, qui noverit esse levem (sc. metum) et cum facile potuisset, non reiecit« (16).

(14) O. g. z. §§ 874, 875.
(15) Tanquerey, Synopsis theol. mor., sv. III, str. 288.
(16) »Secunda sententia... mihi probabilior, dicit: neque in foro externo neque in interno rescindi posse contractum innitum ex metu levi...« S. Alfons M. de L. Theol. mor. l. III, tr. V. c. 3, (n. 718).

4. — **Propisni oblik.** Za valjanost ugovora se traži:

a) Po prirodnom pravu ništa drugo, nego međusoban zakoniti i očitovani pristanak (privola). Pristanak je uzrok ugovora (causa contractus). Glavni ili prvotni uzrok dovodi do ugovora (causa motiva), sporedni ili drugotni pomaže i potiče (causa impulsiva). Bez prvotnog uzroka ugovor ne vrijedi, dok drugi sâm za sebe nije dostatan, a kraj prvotnoga nije ni potreban. Što je i kakav je uzrok postupka kod pojedinca u svakom pojedinačkom slučaju, znade točno jedino on sâm; no dade se utvrditi i iz okolnosti čina.

Ne vrijedi isplata legata u krivoj pretpostavci, da o njemu postoji oporučni zapis, ako takav zapis doista ne postoji; ali vrijedi isplata za posjed u pretpostavci, da se pod njim možda nalazi naslaga ugljena, iako se doista ne nalazi. U prvom se primjeru radi o prvotnom, a u drugom o drugotnom uzroku pogodbe.

b) Po crkvenom pravu postoji za neke pogodbe propisan oblik za valjanost čina. Takav se oblik zove bitnim (forma substantialis) za razliku od nebitnog (forma accidentalis), koji je propisan samo za dopuštenost čina. Tako n. pr. Crkva propisuje za ženidbeni ugovor, za prodaju crkvena dobra bitni oblik, bez kojega ženidba ili prodaja nema valjanosti (17).

c) U građanskom se pravu obično ne propisuje bitni oblik za valjanost pogodbe, a kada se propisuje, ne obvezuje u savjesti (18). Među pravnicima ima mišljenja za i protiv. Ali nema sumnje da državna vlast može propisati i bitni oblik za ugovore pod prijetnjom nevaljanosti, pa da to i čini kad neke ugovore proglašuje ništavnim, kao n. pr. ugovor o nećudorednoj činidbi (19).

III) **Učinak i obveza ugovora**

1. — Kod svakog je ugovora učinak dvostruk: prenos prava na drugoga, i obveza što iz nje slijedi. Znamo da svakom pravu odgovara dužnost kao korelativ. To je obveza što nastaje zajedno s prenosom prava, pa se u praksi ne razlikuju. A stvarno je govor samo o njoj.

Obveza je trostruka: a) prirodna što slijedi iz same pogodbe i obvezuje u savjesti; vanjski sud se na nju redovno ne obazire;

(17) kan. 1094-1103 C. Z.
(18) O. g. z. § 883.
(19) O. g. z. § 878.

b) građansko-pravna što slijedi po sili građanskog zakona i pred građanskim sudom veže bez obzira na savjest; c) mješovita što obvezuje pred jednim i drugim sudom. Otud slijedi da:

1) Svaki valjan ugovor obvezuje u savjesti, jer je obvezna volja (animus obligandi) bitni uvjet svake pogodbe.

2) Težina obveze ovisi nužno o predmetu (materiji) obveze. To traži priroda stvari: ne može se u važnoj (teškoj) tuđoj stvari stečeno ili preneseno pravo prepustiti slaboj (lakoj) brizi ili dužnosti. U teškoj je stvari naime svakome mnogo stalo, da mu se pravo čuva i doista sačuva; zato se mora obveza ravnati prema predmetu, pa u važnom obvezivati teško, a u manje važnom lako. — Gdje predmet nije jasno određen, odrazuje ga namjera ugovornika (kao kod ženidbe), a nju upotpunjuju i pobliže ustanovljuju bilo pozitivni zakon, bilo opće shvaćanje ljudi. Do izražaja, dakako, dolazi najviše volja ugovornika.

3) Valjan ugovor veže ex iustitia, i to: izravno na sve što je u pogodbi utanačeno i s njom prirodno ili po pozitivnom propisu vezano; neizravno obvezuje na naknadu štete koja može nastati, ako se pogodba ne izvrši krivnjom stranaka.

4) Ugovor podvrgnut razvrgnuću stiče stalnost nakon što je istekao ustanovljeni rok ili se druga stranka odrekla prava pobijanja. On se uvijek može sporazumno raskinuti, osim u slučaju gdje to zakon izrično brani ili gdje je stvar prijeporna. Pozitivni zakon n. pr. ne daje malodobnicima prava odreći se pobijanja ugovora u interesu njihova i općega dobra (20).

5) Ugovor pod zakletvom (obligatio iuramento firmata) se ima prosuđivati prema načelu: iuramentum sequitur naturam actus. Obično je to zakletva obećanja (iuramentum promissorium) s kojom se priroda pogodbe ništa ne mijenja.

Valjanoj pogodbi, dakle, dodaje zakletva još obvezu s naslova vjere; prekršena je takova pogodba dvostruk grijeh.
Nevaljanu pogodbu ne može ni zakletva učiniti valjanom, pa i ona sama postaje nevaljanom po načelu: accessorium sequitur principale (21).
Prirodno valjanu ali zakonski nevaljanu pogodbu (podloženu razvrgnuću) zakletva ne učvršćuje; građanski zakon ne dopušta zakletve, pa se u

(20) O. g. z. §§ 152, 244.
(21) kan. 1318, § 2 C. Z.

takvom slučaju može tražiti razvrgnuće pogodbe. Slobodno položena zakletva je valjana i veže, ako nije postignut oprost (22). Tko se zakune da ne će razvrći ni takove pogodbe, mora je držati, ako je zakletvu mogao slobodno odložiti, te ako pogodba ne priječi općega dobra.

6) Kod ugovora uz posebnu oznaku (qualificatio) ima se obveza ravnati prema dodanoj zaporci (klauzuli).

Ugovoru dodane zaporke mijenjaju ponešto obvezu ili je točnije opredjeljuju i omeđuju. Ima ih raznih uz koje se može vezati vrijednost obveze. Po njima ugovori dobivaju svoj poseban naslov. Navodimo ih pet:

1) Uvjetni (sub conditione), kad valjanost ugovora ovisi o nekoj pridanoj izvanjskoj okolnosti (uvjetu). Ona se može odnositi na sadašnjost, prošlost i na budućnost. Ispuni li se uvjet postavljen za sadašnjost i prošlost, vrijedi ugovor. Za budućnost postavljeni uvjet ili odgađa obvezu dok se uvjet ne ispuni (suspensiva), ili je dokida ako se ispuni (resolutoria). N. pr. ostavljam kuću u naslijeđe tebi, ako mi se brat ne vrati iz rata.

Ako je taj uvjet koji se ima istom u budućnosti ispuniti stvarno moguć, treba pričekati s izvršenjem, pa ako se doista ispuni, pogodba bez daljnjega postaje obvezatnom. Ako je nuždan, vrijedi odmah (kad umrem...); ako je nemoguć, ne valja ugovor, jer ne očituje prave volje: očito nema volje vezati se, tko sklapa pogodbu uz nemoguć uvjet. Među takove se uvjete broji i nepošten uvjet (»res turpis«) kao što bi bio slučaj: ostavljam ti svoj imetak, ako promijeniš vjeru. Crkveni zakon takova uvjeta ne priznaje (kao ni staro-rimsko pravo), a ni moderno građansko pravo toga svuda ne usvaja (23).

2) Svršni (sub fine, sub modo), kad je točno označena svrha koju ugovor traži ili način na koji se ima izvršiti, n. pr. dajem ti 100 Kuna, da kupiš knjigu. Od prijašnje se zaporke teorijski razlikuje što ova nikada nije glavni povod pogodbi (motivum), nego samo okolnost pod kojom se ima izvršiti; u praksi se često zamjenjuju.

3) Uzročni (sub causa), kad se ističe uzrok ugovora, n. pr. poklanjam ti vinograd, jer si hrabar vojnik. Ako istaknuti uzrok ne

(22) kan. 1317, § 1, 2 C. Z.
(23) Prümmer, n. dj. sv. II, str. 224.

stoji, pogodba ne valja, u pretpostavci dakako, da je istaknuti uzrok ujedno i glavni njezin uzrok (causa motiva); ako je pak samo sporedni uzrok, ugovor vrijedi.

4) Pokazni (sub demonstratione), kad se stvarni predmet ugovora točnije označuje, n. pr. kupujem ovo bure vina od 100 litara (demonstrative); ako je litra dvije i manje, ne smeta, jer pogodba glasi na bure vina. Glasi li ugovor: kupujem 100 litara vina u ovom buretu (taxative) — mora se naknaditi što manjka ispod 100 litara, jer pogodba glasi baš na 100 litara.

5) Vremenski (in diem), kad se točno određuje dan za izvedbu ugovora. Može se ustanoviti dan do kojega se ima obveza izvršiti (ad finiendam obligationem) ili dan do kojega je poželjno da se izvrši (ad urgendam obligationem). I taj određeni dan može za sigurno doći (n. pr. dan očeve smrti), a može i nikada ne doći (n. pr. dan ženidbe unukove). Prema tome se može i promijeniti značaj pogodbe, koja u ovom drugom slučaju postaje čisto uvjetnom pogodbom.

2. — **Kad prestaje ugovor i obveza** što iz njega slijedi? Odgovaramo:
1) kad se propisno izvrši ono na što se netko obvezao (24);
2) kad se ugovor sporazumno razvrgne (25);
3) kad utrne zbog dodane zaporke ili sudske presude (26);
4) kad uslijedi oslobođenje (kad vjerovnik oprašta dužniku) (27);
5) kad su se obostrano nagodili (»preboj«) (28);
6) kad tko od dužnika postane vjerovnik (n. pr. radi oporučne ostavine) (29);
7) kad tražena ili dužna stvar propadne bez krivnje stranaka (30);
8) kad uslijedi zastara (31);
9) smrću osobe u stvarima, gdje je postojala osobna obveza (32).

(24) O. g. z. §§ 917, 918, 1412.
(25) O. g. z. § 1414.
(26) O. g. z. § 1449.
(27) O. g. z. § 1444.
(28) O. g. z. § 1438.
(29) O. g. z. § 1445.
(30) O. g. z. § 1447.
(31) O. g. z. §§ 1451, 1452.
(32) O. g. z. § 1448.

POGLAVLJE IV.: VRSTE UGOVORA

Kratki prikaz mnogobrojnih ugovora svrstat ćemo ovdje u tri grupe: a) jednostrani, b) dvostrani s izvjesnim učinkom, c) dvostrani s neizvjesnim učinkom (1).

§ 1. JEDNOSTRANI UGOVORI

Jednostrani (obični) ugovori su: obećanje, darovanje, nasljedstvo (baština i oporuka). O njima je dušobrižniku potrebno znati ovo:

1. — **Obećanje** (promissio) je pogodba (ugovor) prema kojoj se netko dragovoljno obvezuje drugomu nešto dati ili učiniti. To i takovo obećanje nije obično za drugu stranku skopčano ni s kakovom obvezom ili teretom (contractus gratuitus); kad je pak vezano uz protučinidbu, ugovor nije više običan (jednostran), nego uzajaman ili dvostran (contractus onerosus), n. pr. dat ću ti zlatan sat, ako s odlikom završiš školu. Za obećanje se traži: a) slobodna voljna inicijativa, b) prava volja na obvezu sa strane onoga koji obećaje, c) pristanak ili prihvat sa strane onoga komu se obećaje. Očito je naime da ne može biti pogodbe, ako s druge strane nema znaka da se prihvaća. Da je u okolnostima za stranku povoljnima dostatna i šutnja, znamo otprije; tu se može primijeniti načelo: qui tacet consentire videtur.

Ovakovo jednostavno obećanje veže onako, kako to hoće sama stranka; obično samo kao obveza vjernosti (ex fidelitate), a ne kao obveza pravednosti (ex iustitia), jer se teža obveza ne smije pretpostavljati, već je valja dokazati. To je općenito mišljenje bogoslova. Naglašujem, da se častan čovjek ne razbacuje obećanjima kojih ne misli držati, već što riječju obeća, to djelom izvršuje.

Posebne okolnosti mogu i izrečenom obećanju nametnuti dužnost kao obvezu pravednosti (ex iustitia). To bi se dogodilo n. pr. onda, kad bi drugi pao u nepriliku ili trpio veliku štetu, ako prvi ne bi držao svoga obećanja. Takav bi se slučaj desio liječniku koji obeća bolesniku, da će ga badava liječiti, a ovaj uzdajući se u obećanje, ne traži drugoga liječnika i tako zapadne u još težu bolest.

(1) Ima autora moralnih udžbenika, koji se kod ove građe što prvenstveno spada u civilno pravo, predugo zadržavaju. Umjesna je s toga opaska D. Prümmera: »Nimis longum est tractare de omnibus contractibus, qui praesertim nostris temporibus in maximum numerum excreverunt. Sed hoc necessarium quidem est, quia confessarius non eget cognoscere omnes istos contractus«. Manuale theol. moralis, sv. II, str. 226.

Obveza iz obećanja prestaje čim: a) nastupi znatna promjena imućstvena stanja kod onoga koji je obećao; b) postane obećana stvar suvišna, štetna, grešna; c) smrću jednoga ili drugoga, ako se obećanje vezalo na osobu; ako li je pak obveza predmetna (realna), ostaje na snazi.

2. — **Darovni ugovor** (darivanje, donatio) stoji u činu kojim se vlasništvo neke stvari dragovoljno i bez naplate prenosi na drugoga. Bitna je oznaka darovnog ugovora: a) da bezuslovno (absolute) prenosi pravo (vlasništvo) na stvar (ius in re) i to odmah, za razliku od obećanja koje daje obvezno pravo (ius ad rem); b) da nema protučinidbe; c) da je stvar vlasništvo darovateljevo, makar on i bio pun dugova. Ne bi doduše smio praviti darova, jer tako oštećuje svoje vjerovnike, ali ako ih pravi, darovanje vrijedi.

Darovni se ugovori izvršuju na više načina:

a) Za života. Opisani darovni ugovor vrijedi među ljudima dok su darovatelj i nadarenik živi (donatio inter vivos). Kad darovni ugovor prenosi doduše vlasništvo odmah na drugoga, ali opozivo s tim, da stvar istom nakon smrti darovatelja prelazi trajno i neopozivo u posjed nadarenika, zove se ugovor za slučaj smrti (donatio mortis causa). To je dakle uvjetni darovni ugovor, neka sredina između darovnog ugovora među živima i oporuke. Građansko ga pravo u nekim državama ne pozna, ali Crkva ga priznaje (2).

b) Čisti darovni ugovor (donatio mere gratuita) niti što traži sa strane nadarenika, niti što pretpostavlja sa strane darovatelja; u protivnom bi slučaju bila nagradna (protučinidbena) darovna pogodba (donatio remuneratoria).

c) Građanski zakonici prave razliku između usmenog (verbalis) i pismenog (donatio scripta) darovnog ugovora i ako tu stvarno nema razlike.

Svaki darovni ugovor vrijedi na osnovu prirodnoga prava, ako je s druge strane prihvaćen. U savjesti veže makar i ne bile održane

(2) kan. 1513. C. Z.

formalnosti građanskih propisa, no samo do sudbenog pravorijeka. Za ugovore s pobožnom svrhom vrijede propisi crkvenog Zakonika (3).

3. — **Nasljedstvo** (baština, oporuka; successio haereditaria). Oslanjajući se na prirodno pravo po kojemu obiteljsku imovinu nasljeđuju mlađi članovi obitelji kao potomci svojih otaca, nema toga građanskog prava koje bi se ovom prirodnom pravu protivilo u načelu. To je jednako razumljivo za obitelji i za potomke pojedince, jer je očuvanje i proširenje imovine prvima i drugima uvjet opstanka i daljnjega razvoja. Ovo je uvjerenje čitava ljudskoga roda izrazio sv. Pavao, kad je govoreći o posinjenju po Kristu Gospodinu zapisao riječi: »Dakle nisi više rob, nego sin; a ako si sin i baštinik si po Bogu« (Gal 4, 7).

Svaki pojedini vlasnik ima pravo izraziti svoju posebnu volju i prema njoj raspoložiti sa svojim imetkom za slučaj svoje smrti. To se pravo osniva na prirodnom zakonu, pokazuje se za opće dobro čovječanstva moralno potrebnim, a povijest ljudskoga roda potvrđuje, da je posvuda u porabi. Pozitivni zakon mu daje oblik i tim šutke priznaje oporučiteljevu volju, koja je tako na neki način trajno u vezi s imovinom, dok formalno ne prijeđe k onomu, komu ju je pokojnik namijenio. No sve da i ne bi zakon priznavao virtualnog trajanja jednom izražene volje, stoji činjenica, da je ta volja pozitivnim činom izražena u oporuci. Državna vlast može takovom činu u interesu općega dobra dati samo zakonsku vrijednost.

Na prigovor socijalista, da se ustanovom nasljedstva podržava lijenost pojedinaca odgovaramo: Ako to u pojedinačnim slučajevima negdje i stoji, ostaje uvijek ne samo mogućnost nego i dužnost roditelja odgojiti djecu u duhu, koji odgovara potrebama i dostojanstvu ljudske prirode. U najviše slučajeva se to tako i događa. Ali potpuna jednakost pojedinaca, koju bi socijalisti i ovdje htjeli naglasiti, ne da se nikako natégnuti, jer je neprirodna i za to nemoguća. Naprotiv: nejednakost je u društvu i potrebna i korisna, kako to život pokazuje prema mudroj Stvoriteljevoj ustanovi.

a) **Nasljednik** (baštinik) stječe pravo da nakon nečije smrti naslijedi imetak kao nasljedstvo. Može ga naslijediti u cijelosti (ex asse) ili u jednom dijelu (ex parte). Može naslijediti po oporučnoj raspoložbi vlasnika (ex testamento), ili ako nema oporuke, u zakonskom dijelu (ab intestato), što mu po odredbi zakona pripada. Može naslijediti i zapis (legat) što mu je oporučitelj ostavio, a može stupiti u posjed stvari koja mu je darovana još za života pokojnikova (donatio mortis causa).

(3) kan. 1529; 1513, § 1; 1449 C. Z.

Razlikujemo dakle oporučne i zakonske baštinike (nasljednike). Oporučni su jedni nužni ili zakoniti (4) (djeca), a drugi su dragovoljni ili slobodni (prijatelj). Zakoniti može biti isključen po zakonu (5), zato svi zakoniti baštinici nisu ujedno i nužni.

Nitko nije dužan prihvatiti baštine. Prihvatiti je pak može: bezuvjetno (simpliciter) ili uvjetno (»pod priuzdržkom pravnog dobročinstva od popisa« (6), sub beneficio inventarii). U prvom slučaju »mora odgovarati svim oporučiteljevim vjerovnicima za sva njihova iskanja i svim zapisovnicima za njihove zapise ma ostavština ne zalegla.« U drugom slučaju je »na toliko obvezan prema vjerovnicima i zapisovnicima, koliko ostavština zaleže za njihova i za njegova vlasna iskanja, koja mu pristoje osim prava nasljedovanja« (7).

Baštinik je prema tome dužan namiriti dugove i isplatiti sve oporučiteljeve zapise.

Pod nasljedstvom se razumijeva sav naslijeđeni imetak i sva prava što ih neka osoba ima za života. Po njezinoj smrti prelazi sve u ruke nasljednika, koga je za života odredila sama osoba ili koga određuje zakon, ako vlasnik za života nije ni usmeno ni pismeno očitovao svoje posljednje volje.

b) **Oporuka** (testamentum) je čin posljednje volje, kojom tko raspolaže sa svojim imetkom određujući nasljednika. Može biti ili svečana (uz izvjesne ceremonije) ili bez njih. U potonjem je slučaju: obična (testamentum ordinarium) oporuka što se veže (za vanjski sud) uz određene uvjete ili vanredna (t. privilegiatum), ako nema ni mjesta ni vremena, pa ni za najnužnije uvjete. Takove su oporuke vojnika u ratno vrijeme, brodolomaca i dr. Zatim može biti napravljena usmeno ili pismeno, pred sucem ili bez njega. Građanski zakoni napose ističu vlastoručnu oporuku (holographum) pisanu, datiranu i potpisanu vlastitom rukom.

(4) O. g. z. § 762.
(5) O. g. z. § 768.
(6) O. g. z. § 800.
(7) O. g. z. §§ 801, 802. Za postupak pri nasljedstvu je kod nas sada na snazi Zakon o sudskom vanparničnom postupku od 24. VII., 1934, koji u drugom dijelu (§§ 22—143) radi o raspravi zaostavštine.

Najbolje je napraviti vlastoručnu oporuku, jer je tako najlakše sačuvati za života tajnu o raspodjeli imetka, radi kojega se nasljednici i onako obično prijeko gledaju, a ovako bi se svađali još za života oporučiteljeva. Osim toga je u njoj najlakše provesti promjene, ako ustreba; odluči li tko posve opozvati ili promijeniti svoju posljednju volju, može i to provesti bez nepoželjnih trzavica.

Oporuka, strogo govoreći, nije ugovor (pogodba), jer oporučitelj i nasljednik ne izmjenjuju u isto vrijeme međusobna pristanka. Od darovnog se ugovora razlikuje još i tim, što je oporučitelj može opozvati uvijek dok živi, i što se pravo vlastništva prenosi istom nakon njegove smrti.

Glede **vrijednosti** (valjanosti) oporuke stoji pravilo:

Nepropisna oporuka nema vrijednosti pred vanjskim sudom, a u nutarnjem sudu vrijedi sve do sudskog pravorijeka.

Razumije se: to pravilo vrijedi ako se oporuka tiče svjetovne ostavine i ako nije uslijedila kod nje nikakova varka. Za crkvene ostavine postojala je sumnja među pravnicima, koja je dokrajčena propisom kan. 1513 § 2 (8). Prije sudskog pravorijeka može se prihvatiti i stupiti u posjed svjetovne baštine, što je dobivena na temelju protupropisno sastavljene oporuke. Za umirenje savjesti dosta je činjenica, da je oporuka po prirodnom pravu valjana. Čak nije nitko dužan ni upozoriti na formalnu pogrešku; ali sudskoj se odluci dužan svatko pokoriti u savjesti. Nepropisna oporuka kojom je neko dobro ostavljeno Crkvi, veže baštinike ex justitia; no postupak valja da bude razborit (»moneantur«), kako bi se izbjegle nepotrebne neugodnosti (9).

(8) »In ultimis voluntatibus in bonum Ecclesiae serventur, si fieri possit, sollemnitates iuris civilis; hae si omissae fuerint, heredes moneantur ut testatoris voluntatem adimpleant«, kan. 1513, § 2 C. Z.

(9) Tanquerey, Synopsis theol. moralis, sv. III, br. 678, str. 328; Interpret. komisija odgovorila je (17. febr. 1930, AAS, 1930, 196) na pitanje: »Utrum verbum moneantur, de quo in can. 1513 § 2, sit praeceptivum, an tantum exhortativum: affirmative ad primam partem; negative ad secundam.« Sartori (Enchiridion canonicum, ed. VI. Vicetiae 1938, 329) dodaje: »Ergo et ii, qui monitionem facere debent (imprimis, ut videtur, Ordinarius loci), eam facere tenentur, cum primario verbum moneantur hos rescipiat; sed et ii, qui monentur, ad testoris voluntatem adimplendam item tenentur, cum ex ipso iure naturae et ecclesiastico ad illud faciendum obligati sunt. Et illusoria foret illa monitio, ad quam adimplendam nulla esset obligatio.« Coronata

Po sebi ne postoji za nikoga dužnost načiniti oporuku. Nasljedstvo u tom slučaju ne trpi, jer se odvija po zakonu, ako nema oporuke. Iznimno može postojati i dužnost: ako se treba pobrinuti za naknadu tuđe štete, da se uklone svađe i razmirice i sl. Postoji prirodna dužnost ostaviti prema stanju i staležu neki dio imovine djeci i zakonitim nasljednicima (ako su dostojni); zatim ženi, braći i sestrama (sub gravi, ako su u teškoj bijedi, a sub levi ako su uopće siromašni). Za ostale rođake nitko nije dužan voditi brige, ako ne će. Za svećenika postoje propisi crkvenog zakonika, koje treba savjesno vršiti (10).

Prestanak oporuke. Oporuka može izgubiti svoju vrijednost: a) opozivom (revocatione); b) promjenom stanja (caducitate): ako baštinik umre prije izvršena uvjeta o kojem ovisi valjanost oporuke ili zapisa, ako oporučno ostavljena stvar propadne, ako baštinik postane zakonski nesposobnim (inhabilis); c) poništenjem (rescissione) na zahtjev nasljednika (baštinika).

§ 2. DVOSTRANI UGOVORI S IZVJESNIM UČINKOM

Neke ćemo samo spomenuti po imenu i značenju te odrediti njihov odnos prema načelima katoličkog morala; sve ostalo o njima spada na pravnu nauku. Druge ćemo prikazati podrobnije s razloga, što je njihovo poznavanje i ocjena s gledišta socijalnog morala od ne male važnosti.

I) **Ugovor o čuvanju** (ostavna pogodba, depositum) nastaje, kad tko uzme tuđu stvar pod svoju skrb. Može je uzeti na čuvanje badava (contractus gratuitus), jer ostavna pogodba po svojoj biti i jest besplatna; ako se traži naplata prelazi u najam (quasi-locatio) i postaje pogodba uz odštetu (contractus onerosus).

Tko uzme tuđu stvar pod svoju skrb dužnost mu je: stvar čuvati i neoštećenu povratiti; naknaditi štetu, ako se njegovom krivnjom dogodila. Ima pravo na odštetu za čuvanje i na naknadu, ako je

(Institutiones iur. can., II, nr. 1054) stavlja ovu primjedbu: »Confessarius poenitentibus suadere poterit recursum ad S. Poenitentiariam pro obtinenda compositione quae faciliter conceditur. S. Poenit. 10. Ianuar. 1901.«

(10) kan. 1516 § 1, 1523, 1525, 1535 C. Z.; Hollweck, Das Testament der Geistlichen, Mainz (1901). Za oporučnu sposobnost i za bezoporučno nasljedstvo duhovnih osoba postoje i u našem građanskom zakonu posebni propisi i ograničenja; vidi čl. XXI. austr. konkordata od god. 1855. i § 761 O. g. z.

uslijed toga pretrpio štetu. Ima pravo saznati mane, ako ih stvar ima; povratiti je i prije, ako je više ne može držati (11).

Polože li dvojica kod treće osobe stvar o kojoj je spor, dok se spor ne riješi i vlasnik ne uglavi, nastaje ostavna pogodba (sekvestar). Može nastati sporazumno ili po sudskoj odluci (12).

II) **Posudna pogodba** (posluga, commodatum) nastaje, kad tko nepotrošnu stvar preda drugomu na besplatnu upotrebu s obvezom, da mu tu istu stvar vrati nakon ugovorena vremena. Tako se posuđuje: konj, stroj, kišobran i sl. Dužnosti su i obveze iste kao kod ostavne pogodbe, uz ovu: stvar se ne smije uzeti natrag prije ugovorena roka (13). Može li se po volji oduzeti naziva se: posudna pogodba na volju ili uz opoziv (precarium).

III) **Punomoć** (opunovlasna pogodba, mandatum) nastaje, kad se tko prima kakova posla, da ga vodi u ime drugoga. I to je po sebi besplatna pogodba; ako je naplaćena dobiva, istina, značaj iznajmljene vlastite radne sposobnosti (locatio, naplatni ugovor), ali se ipak s njom potpuno ne pokriva, jer je ondje posao u vlastito, a kod opunovlasne pogodbe u tuđe ime (14).

Dužnosti su s jedne strane: vjerno i marljivo izvršiti preuzeti posao unutar određenih granica; odstupiti sav dohodak (osim izvanrednoga) opunomoćitelju; naknaditi štetu, ako je vlastitom krivnjom prouzročena. S druge strane: držati se pogodbe (i u slučaju opoziva, ako opunovlaštenomu nije pravodobno saopćen); platiti trud, izvanredne troškove i eventualnu štetu.

Dogodi li se slučaj, da tko bez znanja (otsutna) vlasnika preuzme skrb za tuđu stvar ili za vođenje posla — uz predmnijevanu privolu — nastaje poslovodstvo bez naloga (negotiorum gestio), koje nalaže iste dužnosti i daje ista prava kao i sporazumno preuzimanje (15).

IV) **Zajmovna pogodba** (zajam, mutuum) nastaje kad tko zamjenljivu stvar ustupi drugomu s obvezom, da mu od iste vrsti i u jednakoj mjeri vrati u ugovoreno vrijeme (16). Zajmovi su novčani i nenovčani.

(11) § 957 O. g. z.
(12) § 968 O. g. z.
(13) §§ 959 i 971 O. g. z.
(14) § 1002 O. g. z.
(15) §§ 1035 i sl. O. g. z.
(16) § 938 O. g. z.

I ovaj je ugovor po sebi (po prirodnom pravu) besplatan. Razlog: u zajmovnom ugovoru postoji obveza povratiti jednaku količinu istovrsne stvari. Kad bi se imalo još što naplatiti s naslova zajma, plaćao bi se potrošak ili upotreba same stvari. Kako se upotreba ne može dijeliti od stvari, jer joj sva vrijednost i korist baš i stoji u njoj, značilo bi tražiti i uzimati nešto, što nije vrijedno naplate; ali kad bi i bilo, ne bi zajmodavac imao prava na naplatu, jer se njega ne tiče uporaba stvari.

Predmet zajmovne pogodbe nije samo čista potrošna stvar (žito, vino, meso), nego sve čega nestaje iz ruke i što je zamjenljivo, u prvom redu novac. Uzajamne dužnosti jesu: zdravu stvar i čestitu mjeru posuditi i ne tražiti je natrag prije roka, niti tražiti više; s druge strane vratiti prema utanačenju (bez obzira na cijenu), dobre vrsti i mjere; ako nema robe, onda novac u visini prometne vrijednosti; ne uslijedi li povratak na vrijeme, postoji danas dužnost plaćati kamate (kamatna pogodba, § 984 O. g. z.).

Kažemo: danas postoji dužnost plaćati kamate. Ne uzimaju se kamati u zajmovnoj pogodbi s naslova zajma; to bi bila lihva (usura), koju sv. Toma definira (17): acceptio pretii pro usu rei mutuatae, a koju je Crkva uvijek oštro odsuđivala, pa i danas odsuđuje (kan. 1543 C. Z.). Pozajmljivač ima pravo tražiti kamate na osnovu izvanjskih naslova. To su:

a) izmakla dobit (lucrum cessans), koju bi vlasnik imao da je svoju robu ili svoj novac upotrebio u drugu svrhu;

b) pretrpljena šteta (damnum emergens), što je zajmodavac trpi radi zajma, kad n. pr. mora kasnije skuplje platiti stvar koju nije pravodobno kupio, jer je novac pozajmio;

c) pogibao za glavnicu (periculum sortis). Zajmodavcu uvijek prijeti pogibao za siguran povratak glavnice radi prilika vremena, nespretnosti zajmoprimaoca i dr.;

d) ugovorena kazna (poena conventionalis), za slučaj da koji od njih povrijedi ugovor (18) ili da zajmoprimalac ne vrati stvari, kako je i kad je ugovoreno (titulus morae);

(17) S. theol. II-II, q. 78, a. 1.
(18) DB. n. 1477, Dr. I. A. Ruspini, Smisao kan. 1543 zakonika (BS, XVII [1929], 217) navodi da »ranije pravo poznaje i priznaje tri izvanjska naslova«. Danas ih redovno priznaje četiri i više (Vermeersch, Theol. mor. II, str. 391).

e) građanski zakon (titulus legalis), koji ustanovljuje umjereni dobitak kod novčanog zajma. O razlogu zašto dostaje razlog građanskog zakona, govori se kasnije.

Nekad se o zajamskoj pogodbi spojenoj s teretom (de mutuo oneroso) raspravljalo na dugo i široko. Lihva je (po starom shvaćanju: lucrum ex mutuo) bila općenito smatrana ružnim poslom. Crkva je protiv nje postupala oštro od najstarijega doba. Sabori u Elviri (306), Niceji (325), Kartagi (419), Parizu (829), Lateranu (1179), Vienni (1311), Lateranu (1550) donosili su oštre odredbe o lihvi. Tek se od XVI. vijeka dalje provodi blaži postupak, koji odgovara razvoju ekonomskih prilika novoga vremena. Lihva je, istina, još uvijek jednako zabranjena, ali nauka o slobodnom ubiranju kamata krči sebi put. Veliki preokret u toj stvari označuje enciklika Benedikta XIV. (»Vix pervenit«, 1745.) i u njoj usvajanje izvanjih naslova (»tituli extrinseci«) za slobodno uzimanje kamata. Preko rješenja rimskih službenih ureda S. Officii (1830) i S. Paenitentiariae (1830. i 1831.) ustalilo se novo mišljenje o dozvoljenosti kamata i usvojilo kao smjernica za opće valjanu i dozvoljenu praksu (19).

Kao rezultat suvremena znanstvena mišljenja vrijede danas pravila:

1) **Kod nenovčanog zajma (potrošne, zamjenljive stvari) slobodno je uzimati umjeren kamatnjak, ako za to postoji izvanjski naslov.**
Razlog je ovaj: prema današnjim prilikama uvijek postoji bilo koji od naprijed spomenutih izvanjskih naslova, što opravdavaju primjerenu i umjerenu odštetu. Ta je odšteta stvarno opravdana nagrada za neki izvanjski teret (razlog) koji se može naplatiti, jer je naplate vrijedan. Ne naplaćuje se dakle zajam, nego nešto što leži izvan njega, kako je to izraženo u 4 gornja slučaja.

2) **Kod novčanog zajma slobodno je uvijek zbog virtualne plodonosnosti novca uzimati umjereni kamatnjak.**
Razvojem suvremenog gospodarskog društvenog stanja postao je novac, po sebi neplodan, virtualno plodonosnom vrijednošću. Po sebi je novac i danas neplodan (»sterilis«) kao i prije, ali se danas bez osobita truda pretvara u pokretni i nepokretni imetak i stvara bogatstvo. S pravom ga dakle možemo danas nazvati plodonosnim, makar i ne u izravnom značenju te riječi (»improprie«).
Zbog činjenice da je novac u suvremenom životu dobio stvarnu jednakost sa svima stvarima i zamjenljivost za sve, zajmovi se najčešće vrše u obliku novčanog zajma. Svaki se takav zajam smije opravdano smatrati pogodbom za koju se može tražiti odšteta.

(19) Tanquerey, n. dj. II, str. 421-448; Prümmer, n. dj. II, 242; Mausbach, Kath. Moraltheol. sv. III, str. 174.

Istina, ne vraća se vlasniku isti novac koji je pozajmljen kao kod nenovčanog zajma, ali se vraća protuvrijednost s plodonosnim prirastom, jer zajmodavac nije prestao biti vlasnikom pozajmljene glavnice kao protuvrijednosti. Kod potrošnih stvari se uvijek nalazi neki izvanjski naslov što opravdava kamatnjak, a kod novčanog zajma pogotovo, jer je novac za sve upotrebljiv. Ali i kad ne bi postojao koji opravdan izvanjski naslov, dostaje za slobodno uzimanje primjerena kamatnjaka sâm građanski zakon (»titulus legis civilis«) po rješenju S. Congr. de prop. fide: »Deficientibus licet aliis titulis quibuslibet unum quoque legis civilis titulum ceu sufficientem in praxi haberi posse«.

O naslovu građanskogá zakona je nekada postojala oštra borba, koja je konačno dokrajčena novim Crkvenim Zakonikom. Dr. I. Ruspini piše (20): »Iz kan. 1534. je očito, da se kod novčanog zajma može bez povrede pravednosti utanačiti zakonski dobitak i onda, kada ne predleži ni lucrum cessans, ni damnum emergens, ni periculum sortis. Dostaje dakle za to, prema kan. 1534. sâm građanski zakon, koji ustanovljuje umjereni dobitak. To je t. zv. naslov građanskog zakona (titulus legis civilis).«

Drugo je pitanje: tko ovdje stvara pravi naslov? O tom se pitanju izjasnio dr. Ruspini (na n. mj.) ovako: »Zakonik ne navodi razlog, zašto dostaje sâm po sebi t. zv. naslov građanskog zakona. U nauci postoje o tom dva oprečna mišljenja. Jedni drže (Ballerini-Palmieri, Pichler, Blat, Prümmer i dr.), da građanski zakonodavac radi općega dobra svojim zakonom prenosi pravo vlasništva (t. j. kamata) na zajmodavca. Po tom bi mišljenju bio t. zv. naslov građanskog zakona pravi naslov, a stvarao bi ga zakonodavac odnosnim svojim zakonom. Drugi naprotiv drže (Lehmkuhl, Cathrein, Tanquerey, Pesch i dr.), da je građanski zakon samo znak i dokaz za to, da su u dotičnom kraju ekonomske prilike takove, te sâm posjed novca kao takav imade cijenu, čija se visina odrazuje u građanskom zakonu. Po tom mišljenju nije t. zv. naslov građanskog zakona pravi naslov, već je pravi naslov cijena, što ga sâm posjed novca kao takav imade u dotičnom kraju.« Autor se opredjeljuje za potonje mišljenje, koje se doista čini opravdanijim.

3) **Novčani se zajam smatra danas pogodbom svoje vrsti: navjernom (kreditnom) pogodbom** (contractus crediti).
Ova se vrst pogodbe opravdano odvaja od stare zajmovne pogodbe: kod ove je potrošna stvar neplodna (žito, vino), a novac je danas (u neizravnom značenju) plodonosan. Osim toga je suvremeni gospo-

(20) Ruspini, n. n. mj. str. 223; Mausbach, n. dj. str. 178.

darsko-trgovački život stvarno uveo navjerne (kreditne) pogodbe kao neophodno potrebno sredstvo prometa, bez kojega je teško zamisliti razvoj i napredak privrednoga života.

Nije samo slobodno uzimati primjerene kamate, nego i kamate na kamate (anatocismus). Primjereni se kamatnjak u redovnim prilikama kreće između 4% do 6%; u iznimnim je prilikama opravdan i viši, sve do 10% ili 12%. Nikada nije dozvoljeno izrabljivati tuđu bijedu i tražiti veći kamatnjak, nego što je prilikama mjesta i vremena primjereno.

Lihva. Svako se pretjerano uzimanje kamata naziva u naše vrijeme lihvarenjem. To je moderna »usura« Nastaje prema prilikama već kad se kamatnjak kreće oko 20%. Kamatnjak je trostruk: a) zakonski, b) uobičajeni, c) utanačeni. Općenito se smatra dozvoljenim onaj i onakav, kakav vlada u privrednom poslovanju.

Lihvarenje (lihva) se provodi otvoreno ili prikriveno (usura aperta — palliata). Potonju napose provode pojedinci po selima (»zelenaši«), a i zavodi po gradovima. Naoko pomažu sirotinju, a stvarno je stežu krutim lancima i lagano sebi prisvajaju tuđu muku i znoj.

Lihva je zabranjena: a) po prirodnom zakonu, jer se protivi pravednosti, kad lihvar po riječi sv. Tome (21) uzima naplatu za ono što ne postoji ili dvaput prodaje istu stvar; b) po Božjem pozitivnom zakonu: Ex 22, 25; Deut 23, 19; Lev 25, 36.

Poziv na Kristovu riječ u priči o talentima: »Trebalo je da moj novac predaš mjenjačima, pa bih ja vrativši se uzeo svoje s kamatama« (Mt 25, 27) — kao da se pozitivni Božji zakon ne protivi lihvi — nije na mjestu. Krist na tom mjestu izlaže mišljenje i postupak svoga doba i okoline, a o njemu se ne izražava. Što pak o lihvi misli, jasno je rekao govoreći: »Ljubite međutim svoje neprijatelje, dobro činite i uzajimajte, ništa se otud ne nadajući; plaća će vaša biti obilna« (Lk 6, 35); c) po crkvenom zakonu. Protiv lihve su stvarali zaključke sabori III., IV., V. u Lateranu i XIV. opći u Lionu. Sabor u Vienni (1311.) kaže, da lihvara treba kazniti kao heretika (22). Siksto V. naziva lihvu »voraginem Deo hominibusque odiosam, sacris canonibus damnatam et christianae caritati contrariam« (23). Aleksander VII., Inocent XI. (24), a napose Benedikt

(21) S. theol. II-II, q. 78, a. 1; Schilling, n. dj. II, 445.
(22) DB. n. 403, 448, 1142, 1475, 479.
(23) Collect. Congr. de prop. fide, Romae (1893), n. 2140.
(24) DB. 1142, 1191.

XIV. (25) odsuđuju zasade koje zagovaraju staru lihvu. Tima se odsudama priključio i sadanji Crkveni Zakonik (kan. 1543).

Međutim svi se ti stari i novi propisi ne odnose na današnje naše novčano poslovanje po bankama i kreditnim zavodima. Ono je, kako rekosmo, poslovanje svoje vrsti, s razloga što je mišljenje o novcu opravdano izmijenjeno. No i današnji državni zakoni zabranjuju i kažnjavaju lihvarstvo kao pravno i socijalno zlodjelo (§§ 357—361 našega kazn. zakona od 27. I. 1929.). Kako se svećenik ima vladati u ovim današnjim podosta osjetljivim i prilično zapletenim pitanjima novca i novčanog poslovanja, razabire se iz smisla i duha kan. 137, 139. § 2, 3, te kan. 142. C. Z. (26).

V) **Kupo-prodajni ugovor** (kupovna pogodba, emptio-venditio) predstavlja dva ugovora (kupovni i prodajni), ali se stvarno smatra jednim jedinstvenim ugovorom o sporazumnoj izmjeni robe za određenu cijenu.

Pod cijenom se danas misli na vrijednost stvari izraženu u novcu (sa zlatnom podlogom), dok se u prijašnje doba na mjesto kovana ili papirnata novca upotrebljavala roba: krzno, kost, životinje i sl. Da li je vrijednost stvari izražena u njezinoj unutrašnjoj koristi, da li u radu u nju utrošenom, ili pak u radosti što je stvar sobom nosi —nije lako odsjeći. Najvjerojatnije je, da sve ovo zajedno predstavlja vrijednost stvari.

Pod robom se ima razumjeti: svaka stvar sposobna da zadobije prometnu vrijednost.

Sporazumni pristanak u kupoprodaji prenosi potpuno vlasništvo na kupca stvari po prirodnom pravu. Pozitivno pravo negdje (n. pr. kod nas § 1061 O. g. z.) stavlja još kao uvjet i predaju stvari.

Pitanje cijene za robu je od velike važnosti po ljudski društveni život. Isto tako treba reći dvije riječi i o dužnosti prodavača prema kupcima s obzirom na robu.

A) **Pravednom cijenom** će se moći nazvati: iznos u novcu, kad vrijednost robe bude manje više izjednačena vrijednosti koju predstavlja novčani primitak. O matematičkoj jednakosti nema, dakako, go-

(25) DB. n. 1475.
(26) Fr. Ušeničnik, Pastoralno bogoslovje, Ljubljana (1940), str. 513; Kniewald, Pastirsko bogoslovlje, Zagreb (1930), str. 329.

vora; dosta je polučiti razmjernu jednakost. Razlikuju se tri vrsti cijena:

1) **Zakonska** (pretium legale) što je određuje državna vlast n. pr. za poštanske vrijednosti, željezničku tarifu, monopolske proizvode i sl. Osim toga određuje država za vrijeme kakova iznimna stanja (glad, rat) cijene inače slobodnim predmetima kao što su kruh, meso, benzin i dr.

Zakonom određene cijene dužan se svatko držati u savjesti. To opravdava briga za opće dobro, koja leži na javnoj vlasti (državi). Ona je ne samo pozvana, nego je ona i jedina u stanju ovdje uvesti red. Zato je — drže neki — dužan na naknadu tkogod krši ovako određene državne cijene. Dok se to nekako dade braniti n. pr. za državne takse, za kršenje cijena živežnih namirnica se ne bi moglo tvrditi. Nije naime vjerojatno, da je zakonodavac mislio na naknadu, a na to ne misli ni potrošačko općinstvo. U iznimnim prilikama (n. pr. u vrijeme glada) i u slučaju kršenja na veliko, strožije je mišljenje posve opravdano. Uzajamna pravednost se u tim iznimnim prilikama dade lako povrijediti, jer tada i zakonska cijena vrlo osjetljivo zadire u stanje pojedinca.

2) **Tržna cijena** (pretium vulgare) se razumijeva ona što postoji za robu prema običajima mjesta i vremena. Kako nije točno određena, srednja se cijena kreće između najviše i najniže. Ni među njima nije velika razlika n. pr. između 12 K (najviša) i 8 K (najniža), srednja je cijena 10 K, a određuje ih kakvoća i količina robe u redovnim prilikama (27). U izvanrednim prilikama, dakako, može nastupiti i znatna povišica u cijenama (pojava stranih trgovaca, poplava, tuča i dr.). Za postupak s obzirom na tržne cijene vrijede ova pravila:

a) **Tržna se cijena u svim stupnjevima ima smatrati pravednom.** Tu cijenu ustanovljuju prema visini potražnje i ponude mjerodavni ljudi, pošteni i pravedni u svojoj ocjeni. U njihovom je interesu da se u cijeni uopće ne pretjeruje; njihov se dakle sud može smatrati pravednim.

Kard. de Lugo i neki drugi autori (28) drže opravdanom na ovaj način bivšu i sadanju prodaju prostih zrcala i jeftinih tkanina za skupi biser i slonovu kost, kod nekulturnih naroda Afrike i Amerike. Valja ipak reći: unatoč toga što ti

(27) Sv. Alfonz M. de. Liguori, Theol. moral. Lib. III, tr. V, n. 804.
(28) Kard. de Lugo, De iust. et iure, disp. 26, n. 42; Noldin, n. dj. II, 542; Prümmer, n. dj. II, 253.

narodi pridavaju veliku vrijednost ovim inače bezvrijednim stvarima, ostaje stvarna visoka nejednakost među robom i cijenom; nju bi ljubav i smisao za pravednost imali popraviti i popuniti, davajući te bezvrijedne stvari primitivcima u daleko obilnijoj mjeri, nego što je to obično bio slučaj. Inače se evropski trgovački iskorišćivački postupak ne da opravdati, nego se mora označiti običnom pljačkom. Radi toga se na nekadanju trgovinu evropskih trgovaca s nekulturnim narodima ne smije primijeniti gornje pravilo. Tržna je cijena vrijedila za domaće ljude i domaći trg; dodir s evropskim trgovcima proširuje tržište, mijenja ga i stvara nove uvjete, unosi novost i nejednakost. Zato stara praksa ne može vrijediti za nove ljude niti domaći običaj može opravdati nepravedne izmjene (trgovine). Ni danas je ne može opravdati, ako se gdjegod vrši.

b) **Kupoprodajna cijena iznad najviše i ispod najniže nije pravedna; dozvoljena je ipak kadgod iz opravdana razloga**

nije pravedna: kupac koji robu objektivno preplati, lišen je stvarno jednog dijela svoga imetka koji »k njemu vapi«. Kupac pak koji je dobio robu ispod najniže cijene, posjeduje stvarno dio tuđe stvari za koju nije dao protuvrijednosti. Jedan i drugi dakle povrijeđuju pravednost i dužni su na naknadu. Naš O. g. z. dozvoljava u § 1060. žalbu protiv kupovnine, ako je otšteta prešla polovicu kupovne cijene. To ne znači da dužnost naknade počima istom kod te visine; ona vrijedi u savjesti odmah, čim je savjest pozitivno opterećena;

kadgod je dozvoljena: za to moraju postojati opravdani razlozi kao što su: a) posebna šteta ili izmakla dobit koje se prodavač lišava, prodajući svoju robu drugomu za volju sada a ne kasnije; b) posebna radost koje se također lišava, kad prodaje stvar koju neobično voli. Po ispravnoj misli sv. Tome nije posebna radost kupca dostatan razlog za povišenje cijene preko najviše. Prodavač bi u tom slučaju tražio naplatu za ono što nije njegovo. Međutim je postalo običajem, da se i u tim slučajevima cijena robi povisuje; c) svojevoljna ponuda (nametanje) robe, da je se tko riješi; d) uzimanje na otplatu (»na vjeresiju«).

Inače je svakomu slobodno prodavati svoju robu i ispod cijene, pa i s namjerom da se na taj način privuku kupci (»mušterije«); tek se kod toga nije slobodno služiti nepoštenim sredstvima (laž, varka i sl.). Nema u tomu povrede pravednosti, jer trgovac prodaje svoju robu; nema povrede ljubavi, jer ako drugi kod toga i štetuje, ljubav ne veže uz vlastitu tešku neugodnost.

3) **Ugovorna cijena** (pretium conventionale) se ustanovljuje slobodnom pogodbom između prodavaoca i kupca. Po takovoj se cijeni —

jer druge nemaju — prodavaju stvari izvan redovna prometa. To su: a) umjetnine, dragulji, vrijedne starine i sl.; b) iznošena stara roba i priproste stvari.

Gdje za stvari nema ni zakonske ni tržne cijene, pravedna je svaka u poštenju ugovorena cijena između vlasnika i kupca.

Za slučaj gdje se proda skupocjena stvar za cijenu ispod stvarne vrijednosti, vrijedi ovo rješenje: ako ni vlasnik ni kupac nemaju ni pojma o vrijednosti stvari, kupoprodaja vrijedi s razloga, što se obojica jednako izlažu: jedan da preplati, drugi da proda ispod cijene. Puki je slučaj da jedan kod takova posla prođe bolje, kao kad kupi srećku koja bude izvučena. Nagađaju li nešto o vrijednosti stvari, a ipak sklope pogodbu, vrijedi kupoprodaja s razloga što se pretpostavlja, da su tim jedan drugomu dobrovoljno odstupili eventualni višak. Ako li je prava vrijednost poznata samo jednomu — kupcu ili prodavaču — cijena se — vele— ima ravnati prema shvaćanju ljudi mjesta i kraja. To međutim može biti ispravno samo onda, kad ni jedan od njih ne zna sigurno za pravu cijenu stvari; ali čim je jedan znade, a drugi ne pozna, nema jednakosti između kupca i prodavača; nastaje mogućnost izrabljivanja i pogodba nije zdrava. Dužnost je dakle otkriti istinu ili dobrovoljno povisiti preniskо postavljen zahtjev (29).

Za slučaj gdje bi stvar bila prodana za daleko veću cijenu nego što vrijedi, gdje bi dakle razlika bila vrlo velika (»nimius excessus«), opravdan je zahtjev za povratkom stvari, jer se radi o bitnoj zabludi.

Često su ljudi kod ovakovih poslova u dobroj vjeri. Ne treba međutim napose naglašavati, da će poštenu čovjeku savjest nedvoumno kazati u svakom slučaju, kako ima postupati, a da pravednosti bude udovoljeno.

Kupoprodajni predmeti nisu samo tjelesne stvari što postoje (in re) ili što će postojati (in spe), nego i netjelesne stvari (prava). U svakom slučaju mora kupoprodajni predmet biti: a) vlasništvo prodavaoca a ne tuđa stvar; b) barem približno ono što kupac baš traži. Neznatna razlika u svojstvu stvari ne smeta, ako ona inače može posvema zamijeniti stvar koja se traži. Tako je kupcu n. pr. slobodno dati piramidon mjesto aspirina; c) one vrsti, kakovu traži; ako je što i primiješano, ne smije primjesa ni najmanje zadirati u suštinu stvari.

(29) S. theol. II-II, q. 77, a. 1, ad 1; sv. Alfonz, l. 3, tr. V, n. 802; Noldin, II, str. 544.

Prodavač mora kupca upozoriti na bitne mane, makar ga i ne pitao za njih; sporedne mu mora prokazati, ako ga pita. Inače može o njima šutjeti, no time nije rečeno, da i treba šutjeti. Od prvenstvene je važnosti da prodavač jamči kupcu za mirno i nesmetano posjedovanje kupljene stvari. Redovno se pretpostavlja, da kupac ne će biti ni od koga smetan u posjedu; ali se može dogoditi, da netko opravdano traži po drugomu kupljenu stvar kao — svoju vlastitu (»evictio rei«) (30).

Ne znaju li kupac ili prodavač za pravu vrijednost svoje robe, imaju dužnost jedan drugoga upozoriti, ili barem ne ići ispod najniže tržne cijene, kako je naprijed rečeno. Poštenu čovjeku ne priliči da se na nepravedan način obogaćuje; ako kadgod ipak preplati ili kupi ispod cijene, može biti u savjesti miran, ako se kod posla nije poslužio nikakovom varkom.

B) **Posebne vrsti kupoprodajnih ugovora.** To su:

1) **Dražba** (venditio sub hasta) ili licitacija: javna prodaja uz natjecanje kupaca. Dostalac je onaj koji ponudi najvišu cijenu, makar ona bila i ispod najniže. Bila dobrovoljna, bila prinudna (po sudu određena), svaka je dražba po sebi pravedna, jer su uvjeti uspjeha s obje strane jednaki.

Predmnijeva se, da je svaka namjerna varka isključena. Nije slobodno naručiti dražbovatelje koji imaju zadaću samo dizati cijenu, a nemaju namjere kupiti, jer se tim vrijeđa tuđe pravo: da se posao odvija ispravnim putem među strankama. I sâm prodavač ima pravo sudjelovati kod dražbe, napose kod prisilne. Protiv mišljenja sv. Alfonza drže drugi (Lehmkuhl, Ballerini, Noldin), da je slobodno ne samo drugoga moliti da ne pristupi dražbovanju ili da odustane od njega, nego i pogodbu o tom sklopiti (31). Nitko, vele, nema prava tražiti, da baš određene osobe sudjeluju kod dražbe; tek ima pravo tražiti, da se stvar odvija pravilno, bez varanja. Dražbovatelji se mogu slobodno međusobno i pogoditi o visini svote do koje će poći, tek ne smiju ići ispod najniže pravedne cijene. Nepravda se, istina, kod takova posla ne počinja, jer se polučuje pravedna cijena; ali postupak ipak ne odiše duhom ispravnosti.

(30) Evictio-rem vincendo auferre. Znači pravnu mogućnost uzeti stvar natrag od kupca, koji je n. pr. kupio ukradenu stvar.
(31) Sv. Alfonz, l. 3, tr. V, n. 808; Noldin, II, str. 546.

Ako izvikivač bilo na koji način počini nepravdu prema natjecateljima, dužan je na naknadu. To vrijedi i za dražbu gdje se istom ima ustanoviti cijena putem same dražbe. Ako se pak dražba obavlja tako, da prodavač sebi zadrži pravo ili povisiti cijenu ili povući predmet s dražbe, takova dražba gubi značaj trgovine »na sreću«, jer prodavač i kupci mogu svoje probitke štititi po volji.

2) **Monopolska prodaja** (monopolium) znači: isključivo pravo prodavati izvjesnu robu. Zakonski monopol (m. iuris) drži u nekim stvarima ili država sama, ili povlašteni pojedinci (društva). Često se provodi monopol stvarno (m. facti) bez zakonskog odobrenja.

Zakonski je monopol (državni i privatni) moralno dozvoljen kao sredstvo kojim država vodi brigu za opće dobro. Dozvoljen je i stvarni monopol, ako ne ide iznad najviše cijene. Ali baš zato, jer se ovaj nezakonski monopol redovno znade izroditi u izrabljivački sustav koji gazi i pravdu i ljubav, smatra se nesimpatičnom pojavom kapitalističkog društvenog uređenja. To isto vrijedi i za slične sustave pod imenom trusta, ringa, kartela i sl. (32).

3) **Povjerbena** (povjerenička, komisionalna, agenturna) **prodaja** (venditio per proxenetas) nastaje, kad se obavlja preko drugih pojedinaca, bilo da oni taj posao vrše badava bilo za plaću, bilo u ime države bilo u ime privatnika. U svakom slučaju oni vrše posao u ime pravoga vlasnika kao njegovi ovlaštenici (komisionari, senzali, agenti).

Njihova je dužnost: povjereni posao obaviti vjerno i savjesno, a zaradu predati vlasniku u čije ime posao vrše. Sebi mogu zadržati ne samo ugovorene postotke od prodajne cijene, nego i ono što im trgovci dadu ili odstupe u njihovu korist; imaju pravo na naknadu izvanrednih troškova. Povjerenu robu ne smiju kupiti za sebe, pa je poslije skuplje prodati, zadržavši razliku na cijeni za sebe. To bi išlo na štetu vlasnika, što jamačno nije bila njegova namjera, kad je svoju robu povjerio agentu ili senzalu.

Isto vrijedi za osoblje što nabavlja potrebne stvari za kućni potrošak. Nekada trgovci daju nešto u novcu ili u naravi baš njima, a nekada otpuštaju na cijeni u korist gospodara koji nabavke plaća. To treba razlikovati i prema tome ocijeniti postupak osoblja, kad jedan dio zadržava za sebe.

(32) Tanquerey, n. dj. str. 362.

VI) **Uporabni ugovor** (locatio-conductio) nastaje kad se kome daje uporaba kakove nepotrošne stvari na neko vrijeme i uz određenu cijenu. Prema raznolikosti uporabnih predmeta razlikujemo:

a) pogodbu o najmu (Mietvertrag) ili zakupnu pogodbu (Pachtvertrag), gdje se pokretna ili nepokretna stvar izdaje na uporabu i iskorišćivanje (locatio) (33).

b) pogodbu radnje za plaću (conductio) gdje se netko obvezuje, da će za određenu plaću u novcu obavljati neki posao (Arbeitsvertrag, Lohnvertrag), ili da će nešto napraviti (Werkvertrag) (34).

Između uporabnog ugovora (bio to najam, bio zakup) i između kupoprodajnog ugovora jedina je razlika: što ovdje nepotrošna stvar ne prelazi u vlasništvo unajmitelja ili zakupnika, kao što prelazi kod kupnje i prodaje. Ovdje ima on potpuno pravo služenja i uživanja stvari i svega što ona sobom nosi. Dužnost mu je: plaćati najamninu, čuvati stvar, naknaditi na predmetu možebitnu štetu nastalu njegovom krivnjom i točno se držati građanskih propisa što rade o toj vrsti pogodaba.

Tko preuzme obvezu izvesti određeni posao (sagraditi kuću, cestu, sašiti odijelo i sl.) — zove se poduzetnik. On, istina, iznajmljuje svoju radnju za plaću, ali u neku ruku nastupa i kao trgovac, jer pogodba obično glasi na gotovu stvar koju ima predati. U svemu se dužan držati sklopljene pogodbe: prema određenoj osnovi, u valjanom gradivu, dovršiti posao u određeno vrijeme. Naručitelj (vlasnik) ima dužnost platiti na vrijeme pogođenu svotu, naplatiti veće preinake i preuzeti stvar kad je gotova i u redu pronađena. Često se za ovakove poslove raspisuje javni natječaj, osobito kod gradnja državnih zgrada. Možebitne nepredvidljive zapreke i sukobi imaju se rješavati prema građanskom zakoniku (35).

Osobni rad. Najobičnija vrst pogodbe radnje za plaću jest iznajmljivanje vlastite radne snage za neko vrijeme u određenom poslu. To je osobni rad što ga vrše radnici u tvornici, na polju, u domu; zatim obrtnici, umjetnici, liječnici i dr. gdje je osobni rad predmet pogodbe. Prije smo rekli, da je čovjeku slobodno iznajmiti za

(33) n. n. mj. str. 363.
(34) § 1091 O. g. z.
(35) § 1151 O. g. z.

novac svoju radnu sposobnost, jer je gospodar svojih od Boga dobivenih tjelesnih i duševnih moći. Čovjeku je to i potrebno, jer najveći dio čovječanstva uzdržava na taj način svoj život i podmiruje nužne potrebe.

Na prirodu ove i ovakove pogodbe ne gledaju svi stručnjaci jednako. Jedni je smatraju: a) uporabnom pogodbom, jednakom kao kad tko iznajmi drugomu vršaći stroj; b) drugi kupoprodajnom pogodbom, gdje jedan kupuje a drugi prodaje svoju radnu sposobnost; c) treći je shvaćaju kao pogodbu radi zajedničke koristi (contractus societatis), gdje vlasnik sa svoje strane ulaže glavnicu, a radnik radnu sposobnost i gdje bi nastali proizvod imao biti zajedničko dobro. Četvrti kažu d) da se ovdje radi o neimenoj pogodbi: ja radim, a ti plati (facio ut des) ili: plaćam ti, da uradiš (do ut facias). Zaslugom socijalizma se stoljetna borba između gospodara i radnika razmahala do tolika stepena, da je evo u naše vrijeme najozbiljnije ugrozila sav društveni život. S gospodarskog je polja prešla na političko i kulturno i kao izdanak u obliku ruskoga boljševizma postala najveći i najopasniji neprijatelj čovječanstva (36).

Naše je gledanje na prirodu ovoga ugovora stav kršćanskoga solidarizma u svim socijalnim pitanjima. Smjernice papa Leona XIII. (»Rerum novarum« od 15. V. 1891.) i Pija XI. (»Quadragesimo anno« od 15. V. 1931.) daju načelna rješenja najtežega modernog pitanja našega života u jedino ispravnom obliku.

Pravedna plaća. Središnje je pitanje u ovoj stvari — pitanje pravedne plaće za iznajmljeni vlastiti **ručni** rad. Naplata duševnoga rada nije u pitanju, barem ni izdaleka u onom opsegu i važnosti kao za ručni rad, i ako pravednost i te naplate dnevno iskače u sve jačem stupnju. Ugovorena plaća između vlasnika i radnika može biti dvostruka: a) dostatna za radnikovu osobu, uključeno hrana, stan, odijelo i ostale najpreče potrebe (merces individualis); b) dostatna za radnika i njegovu obitelj, uključivši iste potrebe (merces familialis). Stojeći na gledištu da svaki radnik ima prirodno pravo na obiteljski život, odmah se javlja poteškoća: je li dužnost gospodara platiti radniku toliku plaću, da ovaj od nje može uzdržavati čitavu svoju, često mnogobrojnu obitelj?

(36) §§ 1153—1162 O. g. z.

Radi toga valja razlikovati dvostruku obiteljsku plaću:

a) najmanju (apsolutnu) t. j. plaću koja dostaje u redovnim prilikama za uzdržavanje obitelji. To znači: s plaćom koju radnik dobiva, mora u redovnim prilikama moći ne samo sastavljati kraj s krajem, nego i uredno udovoljavati obiteljskim obvezama, ako s jedne strane štedno živi, a s druge strane, ako žena i djeca nešto zarađuju; b) razmjernu (relativnu) t. j. plaću koja bi dostajala i u izvanrednim prilikama za uzdržavanje čitave obitelji. Izvanredne prilike nastupaju, ako je n. pr. žena bolešljiva i za svaku posebnu privredu nesposobna, ako treba stare roditelje uzdržavati, ako bolest ne ispada iz kuće i sl.

Da li radniku pripada obiteljska plaća i koja, da li se kod određenja plaće ima uzeti u obzir stanje tvornice i poslodavca, da li osvrt na opće stanje u državi, pokrajini, gradu, selu, na dobu, zdravlje i sposobnost radnika? Svi su ovi elementi podvrgnuti uplivima mnogostrukih vanjskih čimbenika, te tako promjenama koje lako mogu upropastiti ne samo poduzeće i vlasnika, nego napose i radnika dovesti u bezizgledan položaj. Radi toga se ne smije u rješavanju ovoga pitanja postupati ni jednostrano, kako često čine i radnici i poslodavci imajući isključivo vlastite probitke pred očima, ni površno kako čine toliki nezvani i neupućeni, prilazeći k rješenju s mnogo predrasuda svoga jednostranog i strančarskog naziranja na svijet i život.

U pitanju pravedne naplate rada, napose najamnog rada, i sami su neki katolički socijolozi stojali pod uplivom Marxove teorije o vrijednosti, odnosno nadvrijednosti, koja da ostaje radniku neplaćena i stvara uzrok svega socijalnoga zla u svijetu. (Vidi: Ušeničnik, Principi socijologije, Zagreb [1921], str. 56). I u tom je važnom pitanju jasna riječ Pija XI. u enciklici »Quadragesimo anno«:

»Već je Leon XIII. mudro izrekao, da se pravedna odmjera plaće nema procjenjivati iz jednoga nego iz više gledišta. Njegove su riječi: »Da se ustanovi pravedna mjera plaće, treba razmotriti više uzroka« (Rerum novarum br. 17). »... **Silno se varaju oni što ne dvoje o istinitosti načela, da je rad toliko vrijedan i da mora biti onako plaćen, koliko su vrijedni plodovi iz njega nastali, i poradi toga da radnik imade pravo tražiti sve ono što je njegovim radom proizvedeno.** Kako je to daleko od istine, vidi se već iz onoga što smo razložili raspravljajući o kapitalu i radu.«

»Kao što kod vlasništva tako i kod rada, a naročito onoga koji se drugom iznajmljuje, treba osim osobnog ili individualnoga, promatrati i socijalno značenje... Iz ovoga dvostrukog značenja prirođenog čovjekovu radu, slijede

vrlo zamašne posljedice, koje moraju upravljati i određivati plaću: a) u prvom redu treba radniku dati takovu plaću, koja je dostatna za izdržavanje njega i njegove obitelji; b) valja se obazirati i na snagu radnje i njezina poduzetnika. Nepravedno bi bilo zahtijevati pretjeranu plaću, koju radnja ne bi mogla podnijeti bez svoje propasti i, naravno, bez štete radnika, nastale iz te propasti«... c) »napokon treba veličinu plaće određivati i prema ekonomskom dobru općenitosti... Ona (plaća) može imati vrlo dobar upliv ako se kreće u pravim granicama, ali i rđav ako iz tih granica izađe. Tko ne zna, da su premalene ili pretjerano velike plaće bile uzrokom, koji je radnike odbijao od rada?... Socijalnoj je dakle pravednosti protivno, da se plaće radnika bez ikakva obzira na javno dobro, radi vlastita dobitka ili previše umanjuju ili previše povećavaju.«

»Neka se dakle složnim silama i naporima svi trude: i radnici i njihovi poslovođe, da sve poteškoće i zapreke nadvladaju. U tako korisnu poslu neka im razborito dolazi u pomoć briga državnih vlasti. Ako bi radnja došla u bezizlazan položaj, tad će dabome, biti potrebno vijećati: ima li se na započetu putu ustrajati, odnosno treba li radnicima pomoći na drugi način. U ovom važnom poslu neka među radnicima i poslovođama vlada i uspješno djeluje kršćanska sloga i prijateljstvo.«

»Pravedan razmjer među plaćama vrši također veoma blagotvoran upliv. S njim je u uskom savezu pravedan razmjer među cijenama uz koje se prodavaju proizvodi raznih struka, kao na primjer zemljoradnički, industrijski i drugi. Ako se sve to bude dovodilo u sklad, razne će struke srasti i izrasti u jedno tijelo i jedna će drugoj kao udovi tijela, davati pomoć i usavršavanje. Jer socijalno-ekonomski će se položaj istom tada ustaliti i dobiti svoj konačni oblik, kad svi skupa kao i pojedinci dobiju od svih dobara koja čovjek može postići, bilo iz bogatih vrela prirode, bilo iz tehničkih umijeća, bilo napokon iz socijalnog uređenja ekonomskih prilika. Tih dobara mora biti toliko koliko je potrebno: ponajprije da se zadovolji potrebama i poštenoj udobnosti, zatim da se ljudi pridignu do onoga višeg životnog standarda, koji ne samo da vrlini nije na putu, nego joj u velikoj mjeri i koristi — ako se razborito postupa« (MOSK, n. mj. str. 33, 34).

Na temelju naprijed i ovdje spomenutih izvoda iz papinskih enciklika usvajamo ova načela kao praktična pravila:

1) **S naslova pravednosti pripada radniku plaća što po sudu razumnih ljudi odgovara vrijednost uložena rada.** Tražeći pravedan odnos uzima se obzir kako na radnika tako na poslodavca; to se u naše vrijeme na približno obostrano zadovoljstvo postizava skupnim ili zajedničkim (kolektivnim) ugovorima.

2) **Vrijednosti uložena rada odgovara uvijek barem najniža osobna plaća.** To traži zamjenična pravednost: radnik daje poslodavcu svoju snagu, što mu mora biti naplaćeno barem toliko da i nadalje održi

na snazi svoju radnu sposobnost. Sv. Pismo kaže: Dostojan je radnik jela svoga (Mt 10, 10). Ali nije vrijedan samo svoga »jela«, jer niti je sav život čovječji u jelu niti mu je svrha života ispunjena tim, što se puki život održaje i produžuje. Ima čovjek i drugih visokih zadataka koje mu ovaj život postavlja. Zato:

3) **Opravdano je da radnik dobiva najmanju obiteljsku plaću za pristojno uzdržavanje obitelji.**

To je t. zv. najmanja obiteljska plaća (merces familialis absoluta) na koju radnik ima pravo na osnovu ljudske prirode, po kojoj teži za osnutkom obitelji. A kako obitelji ne bi mogao uzdržavati svojom osobnom plaćom, opravdano je da dobiva obiteljsku. Prigovor: da bi tako za osobni posao radnik dobivao obiteljsku plaću, što ne stoji u razmjeru — nije na mjestu. Rad je naime radniku sredstvo za pokriće redovitih potreba, a među redovne se potrebe opravdano broji normalno uzdržavanje obitelji. Razmjer se dakle mora uspostaviti: radom treba da udovolji potrebama obitelji, valja zato da im sredstvo (rad) odgovara; a odgovarat će onda, kad rad bude pretvoren u plaću koja pokriva potrebe.

4) **Poželjno je da se radnicima osigura i razmjerna (relativna) obiteljska plaća.** Teško bi se dalo utvrditi, da je poslodavac na takovu plaću dužan po načelu uzajamne pravednosti. Ali pošto su potrebe često toliko teške i neophodne, radnik pak u nemogućnosti da im s redovnim svojim prihodima zadovolji, nema drugoga načina, nego da jedino sredstvo uzdržavanja — rad — bude dovedeno na onu visinu, na kojoj će ono, pretvoreno u plaću, moći pokrivati potrebe. U tom nastojanju treba da zajednički sudjeluju poslodavci i država; u njemu će se pokazati da društvo i pojedinci cijene čovjeka kao razumno biće i da ga ne izjednačuju sa strojem.

Stvarno se na tom putu već mnogo učinilo. Istina, najviše u posljednjih nekoliko desetljeća, pod pritiskom radničkih pokreta (štrajkova), pod uplivom misli iz papinskih enciklika i po nastojanju saborskih (parlamentarnih) radničkih zastupnika. Ali treba poći još dalje. Mi smo na prekretnici iz kapitalističkog sustava u sustav socijalne pravde. Ne mislimo, da će na zemlji doskora zasinuti raj, ali opravdano želimo i očekujemo, da će biti više pravednosti u svijetu među narodima, više ljubavi a manje sebičnosti kod podjele zemaljskih dobara. Na koji se način može društveni život u svijetu približiti pravednijem i stvarno ispravnijem odnosu nego što je ovaj današnji

— nicali su i niču raznovrsni prijedlozi. Nešto se od toga pogdjegdje provodi u život. Jedno je sigurno: tražiti posvemašnju jednakost sviju i misliti da se ona u ljudskom životu dade provesti, niti je teoretski opravdano niti praktički provedivo. Pokus u Rusiji otvorio je oči čitavom svijetu. I zato je socijalistički zahtjev, da se uopće ukine sustav naplate za rad — neprovediv, jer je neprirodan. Taj će sustav ostati na snazi dok su ljudi ljudi; naša je pak dužnost da ga učinimo što blažim, pravednijim i čovjeka dostojnim. Za tim ciljem idu:

a) n a g r a d e radnicima za izvrstan rad. Stvar je po sebi dobra, jer se tim potiče marljivost, točnost, štedljivost kod radnika. Tek to nastojanje ne smije prijeći granicu i postati rekorderstvo kao »stahanovština« u Rusiji;

b) p o t p o r e sa strane poslodavaca, privatnika i države. Ovi svakogodišnji prinosi omogućuju izgradnje i uzdržavanje zdravih radničkih stanova, oporavilišta, skloništa i sl.;

c) s u d j e l o v a n j e n a d o h o t k u. I ako na diobi dohotka nemaju radnici strogoga prava, pametno je i pohvalno uvesti običaj, da godišnje ili polugodišnje svi radnici prime iz dohodka poduzeća izvjesnu svotu u novcu kao izvanrednu nagradu ili pripomoć. Gdjegod su poslodavci tako postupali, nisu se pokajali;

d) s k u p n i (k o l e k t i v n i) u g o v o r i prema kojima se sporazumno ustanovljuje ne samo plaća, nego i sve druge okolnosti što se tiču rada i radničkih potreba (između radnika i poslodavca) u jednom poduzeću;

e) r a d n i č k a d r u š t v a za omladinu, žene, muškarce u kojima se promiče ne samo ispravan vjerski i domovinski odgoj, nego i usavršenje u stručnoj spremi;

f) r a d n i č k i p o k r e t i (stricke-štrajk) u najviše slučajeva izbijaju radi poboljšanja radničkih plaća. To su n a v a l n i štrajkovi (operistitia offensiva), gdje se ide za boljim i povoljnijim stanjem, za razliku od o b r a m b e n i h štrajkova (operistitia defensiva), gdje se radnici štrajkom izbavljaju iz nesnosna i čovjeka nedostojna položaja. Bilo je mišljenja (Treiz, Fournelle) da su samo obrambeni štrajkovi moralno dozvoljeni, a navalni da nijesu, jer sliče pobuni, pogoduju nemarnosti i postaju neko sredstvo straha i prijetnje. No danas je općenit nazor, da je pokret radnika (štrajk) opravdano i

dozvoljeno sredstvo radničke borbe, ako za nj postoje opravdani razlozi i ako se vodi poštenim sredstvima za poštenu svrhu (37).

Bilješka. Ženski se rad ne smije manje plaćati, samo zato jer je ženski. Gdje žena radi i s t i posao i j e d n a k o ga obavlja kao muškarac, pravedno je da bude jednako plaćena. Njoj ne pripada obiteljska plaća, jer obitelj osniva i uzdržava muškarac. Ali njoj i ne pristaje svaki posao što ga muškarac vrši, jer se tome protivi nježniji ustroj njezina tijela. Ako ga ona ipak poduzima protiv svojih sila, mora biti pripravna da bude slabije plaćena radi slabije kakvoće rada. Najbolje je nastojati, da žena-majka ne ide iz kuće za poslom kao zaradom, nego da se sva posveti kućnom radu i odgoju djece.

VII) **Ugovor o zajednici dobara** (ortačka pogodba, contractus societatis) nastaje k a d s e d v o j i c a i l i v i š e n j i h u d r u ž e d a u l a ž u s v o j t r u d i l i t a k o đ e r i s v o j e s t v a r i r a d i z a j e d n i č k e k o r i s t i (p r i v r e đ i v a n j a).

Da li jedan ulaže svoj novac a drugi svoj trud, da li sav imetak ili samo jedan dio, da li obojica sudjeluju podjednako ili ne — svejedno je; svaki ima pravo primiti dio dobitka polag ortačkog ugovora. Posebni trgovački i politički zakoni određuju kako se ima ustanoviti ortačka pogodba među trgovcima, upisati u nadležne knjige i javno oglasiti (38). Njihov je broj u današnjem privrednom životu vrlo velik.

Glavne crte po kojima se dijele ortačka društva jesu ove:

a) o p ć e i l i p o s e b n o: ulaže sav kapital ili jedan dio; zahvaća sav posao ili određeni dio;

b) g r a đ a n s k o i l i t r g o v a č k o: ide za dohodkom bez trgovanja, n. pr. osniva đačke internate, ili ga postizava na trgovački način;

c) s k u p n o (k o l e k t i v n o) i l i b e z i m e n o (a n o n i m n o): kad pojedinci rade i jamče pod svojim zajedničkim imenom, ili kad rade pod imenom društva, a jamče do visine svog udjela;

d) d i o n i č k a i l i k o m a n d i t n a: gdje se pojedinci (dioničari) broje i vrijede prema veličini svoga udjela — ili gdje jedan dio dioničara jamči neograničeno, a drugi samo dijelom.

Moralna dopuštenost osnivati ovakova društva i sudjelovati u njima, ovisi o svrsi koju imadu. P o š t e n a svrha opravdava im opstanak,

(37) B i e d e r l a c k Jos, ZfKTh (1910), str. 286; H r a š ć a n e c dr. Rudolf: Radnici u pokretu, Zagreb (1941), str. 51.
(38) §§ 1175, 1179 O. g. z.

rad i diobu zarade »pro rata«; naprotiv nedozvoljena svrha lišava u savjesti obveze i daljnjega sudjelovanja; nepravedna svrha ih povrh toga veže na naknadu štete.

Pogodbe ove vrsti su po prirodi prikladne za velike podhvate, dosljedno i za velike dobitke. U naše vrijeme oslabljenog moralnog osjećaja za povredu pravednosti, pod krinkom ispravno sastavljenih ovakovih društava, vršile su se u privrednom svijetu ogromne nepravde i varanja, upropašćivali pojedinci, obitelji i čitavi slojevi. Na to se s pravom tuži enciklika »Quadragesimo anno« (39). Kako se i na koji način vrše prevare na ovom polju, izvješćuje Tanquerey (40).

Pogodbe sa svrhom da drugomu pruže veću sigurnost i tako pojačaju prvu pogodbu, imaju značaj pripomoćne pogodbe (contractus subsidiarii). Takove su pogodbe: a) jamčevna (mjenična, fideiussio), gdje se tko obvezuje da će izvršiti obvezu, ako je dužnik ne izvrši (41); b) založna (pignus) kad dužnik vjerovniku preda kakovu pokretnu stvar za sigurnost svoga duga; c) hipotekarna kad dužnik dozvoli vjerovniku, da stvarno optereti cio ili neki dio njegove nepokretne imovine kao osiguranje za svoje tražbine.

VIII) **Izmjena novca** (cambium) u mjenjačnicama obavlja se danas uz izvjesnu malu naplatu. Bilo kod ručne izmjene (kune u marke, papir u zlato), bilo kod prenosne izmjene (dostava iz jednoga mjesta u drugo za kratko ili za duže vrijeme) — uvijek je slobodno za obavljeni posao uzeti primjerenu nagradu, kako to opće uvjerenje suglasno odobrava.
I kod toga se posla valja čuvati nepravilnih i nepravednih postupaka i držati građanskih zakona, koji u zemlji vrijede. Lakoća zarade zavodi mnogoga na staze, koje ga znadu dovesti — onkraj brave (valutni kriomčari).

§ 3. DVOSTRANI UGOVORI S NEIZVJESNIM UČINKOM

To su pogodbe na sreću (contractus aleatorii), gdje je predmetom ugovora nada na kakovu još neizvjesnu korist. One vežu svoj učinak na neizvjesnost: ili će se on istom u budućnosti dogoditi (osiguranje), ili se već zbio, ali je nepoznat (oklada). Kod jednih pogodbi stoji neizvjesnost samo za jednu stranku (lutrija), a kod drugih za obadvije (karte). Najobičnije pogodbe na sreću jesu: osiguranje, igra, oklada, lutrija, burza.

(39) MOSK br. 1/2, Zagreb (1934), str. 38, 43, 44.
(40) N. dj. br. 893 i sl. str. 451.
(41) Klericima zabranjeno prema kan. 137 C. Z

1) **Osiguranje** (assecuratio) je pogodba prema kojoj se netko uz stalnu godišnju nagradu obvezuje drugome naknaditi štetu, ako ga slučajno zadesi. Predmet pogodbe je nezgoda koja se može dogoditi (požar, tuča, brodolom i sl.), ali se ne mora dogoditi. Zato se ni ne može ova vrst pogodbe ubrojiti među kupoprodajne (De Lugo), jer će se učinak ostvariti tek možda u budućnosti, a možda ni ne će; ostaje neizvjestan. A baš se radi neizvjesna učinka za obojicu i broji među pogodbe na sreću (42).

Osiguravanje je kao pogodba istom od 14. vijeka polagano ulazilo u život. Prvo je društvo za osiguranje protiv požara osnovano istom god. 1684. u Londonu. Stari su teško shvaćali, da je osiguranje od požara »aliquid pretio aestimabile«. Danas se posvuda šire društva ove vrsti na veliku korist čovječanstva. Osim osiguranja zgrada protiv požara, usjeva protiv tuče, robe i pokućstva protiv krade i dr. od velike je socijalne važnosti osiguranje ljudskoga života općenito, a napose za radnike izvrgnute mnogim opasnostima.

Opće životno osiguranje se provodi tako da osigurninu dobivaju: a) nasljednici nakon smrti osiguranika; b) osiguranik sam, ako navrši određenu (ustanovljenu) godinu života.

Radničko osiguranje uzima u obzir slučajeve bolesti, nesreće, nesposobnosti, starosti, smrti pri poslu. Danas već u mnogim državama postoji obvezatno zakonsko radničko osiguranje za slučaj nesreće. Solidna društva za osiguranje provode svoj posao oprezno i savjesno, zato je u poslu s njima potrebno u svim pojedinostima slijediti utanačene propise i preuzete obveze. Napose valja primijetiti, da su ljudi kad osiguravaju život, u napasti da zakinu društvo na taj način, što nastoje zatajiti koju tu okolnost iz svoga života sebi u korist, da tim postignu smanjenje godišnje uplate (premije). Gdje bi varka bitno utjecala na pogodbu, očito bi je poništavala, a varalicu bi vezala na naknadu. No često se događa da je varka samo od sporedna značenja, pa s toga nema upliva na valjanost i vrijednost skopljena osiguranja. Radi takovih varki, nema razloga uznemirivati savjesti vjernika.

(42) Protivno tvrdi: Koch dr. A., Moraltheologie, § 149.

Pogodba osiguranja je pravedna i obavezna uz ove uvjete:

a) ako postoji pravedan r a z m j e r između godišnje uplate i pogibli u kojoj se nalazi osigurana stvar;

b) ako je p r a v o s t a n j e stvari izloženo iskreno i pošteno, a nije prešućena nijedna važna okolnost, zbog koje možda ne bi došlo do osiguranja. U potonjem je slučaju pogodba po prirodnom pravu ništavna; građanski je zakon negdje poništuje, a negdje samo podvrgava razvrgnuću;

c) ako se društvo i osiguranik s t r o g o d r ž e kako ugovorenih uvjeta, tako općih zakonskih propisa.

Društvo ne mora imati toliku zalihu novaca koliko iznose sva osiguranja zajedno, jer nije vjerojatno, da će sve osigurane stvari najedamput propasti i društvo morati sve najednom isplatiti. Ali nema prava na uplatu premija, ako d o i s t a n e m a mogućnosti da redovito nadoknadi preuzetu možebitnu štetu. Ako to osiguranik znade pod izvjesno, može prekinuti sklopljenu pogodbu i tražiti drugdje potpuno osiguranje svoje stvari. Za slučaj štete dužno je društvo odmah ispitati stvar i nadoknaditi c i j e l u štetu što prije, bez suda i natezanja. Ako je stvar samo d j e l o m i č n o oštećena, naknada se ravna prema procjeni stvarne štete. Za slučaj da je osiguranik sâm prouzročio štetu, nije društvo dužno na naknadu; ako je to počinio netko treći, društvo će naknaditi, ali protiv trećega ima pravo podići tužbu na odštetu. Dogodi li se zabluda kod sklapanja osiguranja, postupak teče po pravilima što vrijede za zablude kod ugovora uopće.

II) **Igra** (ludus) kao pogodba u kojoj će p o b j e d n i k z a n a g r a d u d o b i t i n e k u s t v a r ili izvjesnu svotu novaca, može biti trovrsna: a) ž r i j e b ili kocka — gdje sve ovisi o pukom slučaju, b) d r u š t v e n a i g r a — gdje sve ovisi o spretnosti igrača (šah, biljar, tenis), c) m j e š o v i t a i g r a — gdje uspjeh ovisi o jednom i o drugom (igra na karte).

Igra ima prvenstveno služiti za odmor i okrepu, pa i igra na ovaj način. Ako je umjeren novčani iznos za koji se igra, ako je igra poštena i u sebi i s obzirom na okolnosti (mjesto, vrijeme, osobe, način) — s l o b o d n o se može vršiti. To vrijedi za sve i svakoga, pa i kad se igra samo radi zabave, a ne radi nekoga dobitka (43).

(43) Za klerike vrijedi propis kanona 138 C. Z.

Javna igra na veliko, neograničeno i neumjereno (hazardne igre po svjetskim igračnicama à la Monte Carlo) nije dozvoljena; ona je najbliži povod, a često izravni uzrok velikih grijeha (nemar za obitelj, strastvenost, rasipnost, pijanstvo, prevare, samoubijstva). Griješe i vlasnici i voditelji ovakova posla. Po mišljenju nekih (N o l d i n, II/563): »ad summum tolerari posset cooperatio ad maiora mala directe impedienda« t. j. može se i u njima trpjeti igra, da se spriječi potajno hazardno igranje bez nadzora vlasti.

Uvjeti za pravednu igru jesu:

a) da se odvija po pravilima igre, pošteno, bez varanja;

b) da su igrači manje više jednaki. Inače nema pravoga predmeta igre — neizvjesnosti učinka — pa nevježa nije dužan »majstora« platiti; ali ako je na to upozoren ipak sjeo s njim igrati, posljedice ima sebi sam pripisati;

c) da k igri pristupaju slobodno, vlastitom odlukom. Pijan, luckast ili zastrašen čovjek nije dužan platiti ako izgubi; ali može zadržati novac ako dobije: on drugome nije nanio nepravde;

d) da doista ima pravo raspolagati s onim što daje na igru. Zato dobitnik u igri mora vratiti novac druge osobe, koji je tko nepovlasno zakartao, ako mu je ta okolnost bila poznata; od svoga pak suigrača može tražiti dobiveni novac, ako taj ima kakova svoga imetka.

III) **Lutrija** (loteria) je pogodba gdje tko z a o d r e đ e n u s v o t u n o v c a s t i č e p r a v o d a m o ž e d o b i t i n e k u s t v a r, a k o m u s r e ć a p o s l u ž i. Po sebi je dozvoljena, jer se i tu dade sačuvati omjer između cijene srećke i kupljene nade na dobit, i jer se može posao provesti pošteno, bez varanja.

Obično su javnosti poznate (expositae) stvari što se dobivaju na lutriji; s njima se pravi preporuka i privlače kupci srećaka; njima se za male svote stavlja u izgled velik dobitak. To znade biti za mnogoga odviše zamamno i zavesti ga na misao, da bi se na lak način moglo bez rada dobro živjeti. Zato je u nekim državama za priređivanje javnih lutrija potrebna dozvola vlasti. To je dobro; i onako je nerijetko po koja lutrija nečasno svršila radi ljudskog nepoštenja. Ako je uz to još nosila kakovu crkvenu oznaku, sramota je i šteta bila i veća! Zato nije u probitku Crkve da se njezine svrhe promiču ovim sredstvom.

Državna se lutrija vodi pod nadzorom države, onemogućuje prevare, jamči za sigurnu isplatu s jedne, a razmjerno je unosan državni prihod s druge strane, zato je pravedna i slobodna.

IV) **Oklada** (sponsio) nastaje kad dvojica ili više njih u neizvjesnosti o nekoj stvari, odrede nagradu onome koji je pogodi ili izvede. Kod prave oklade nastaje dvostrana pogodba, koja svakoga veže ex iustitia. Ako se netko zarekne, da će za pô sata prevaliti pješke 4 kilometra, pa se obveže dati 100 Kuna u dobrotvorne svrhe, to nije oklada nego samovoljno oporezovanje. Ali ako se tko doista kladi, a nema namjere da se obveže, nema oklade, jer nema obveze; naprotiv tko se kladi, a nema namjere da plati, sklopio je pravu okladu, jer se obvezao; ako dobije može nagradu zadržati, dok je u prvom slučaju mora vratiti, jer stvarno nema pogodbe gdje nema obveze.

Slobodno je sklopiti okladu:

a) kad se radi iz poštene namjere o poštenoj stvari (zabava, utvrđenje istine, poticaj na čin sl.). Sve što potiče na moralno nedozvoljen čin, ne može biti predmet oklade (krađa, opijanje i sl.);

b) kad je nesigurnost o stvari s obje strane jednaka. Znade li jedan stvar za sigurno, ne može sklopiti valjane oklade, ako to drugomu zataji; ali može, ako mu to saopći, a ovaj se unatoč toga kladi. No to nije više oklada nego obećana nagrada;

c) kad se radi o primjerenoj okladnoj svoti, podjednakoj s obje strane. Sve što u tom pogledu ide preko mjere, vodi k rasipnosti, vrijeđa ljubav, krši pravednost i nije dozvoljeno.

Veliki učitelji morala sv. Antonin i sv. Alfonz M. de Liguori ne vide kod ljudi sklonih na oklade kršćanskoga duha, nego iz njih, vele, izbija duh ispraznosti i raspuštenosti. To je vrijedno zapamtiti (44).

V) **Burza** (borse, burse) kao uredba novijega vremena ne predstavlja samo mjesto, središte ili tržište gdje se provode veliki trgovački poslovi, nego znači: skup ljudi koji se tim poslovima bave. Dvije su uglavnom vrsti burzovnih poslova: a) novčana burza, gdje se prodaju i kupuju: novčane vrijednosti (efekti), gotov novac, obveznice, dionice i sl.; b) trgovačka burza, gdje se trži raznovrsnom robom (žito, ulje, pamuk, petrolej i dr.).

Osim dnevnih kupnja i prodaja (de presenti, Kassa-Geschäfte), na jednoj se i na drugoj obično sklapaju poslovi na rok (ad terminum, Termin-Geschäfte). Taj rok mogu kupac i prodavač između sebe slobodno utanačiti (nakon 1 ili 3 mjeseca), a mogu se

(44) Sv. Alfonz M. Theol. moral. lib. III, n. 869.

držati službenog burzovnog roka: 15. (»medio«) ili 30. (»ultimo«) u mjesecu. Isplata ima uslijediti onoga dana i to:

a) razlika u cijeni od dana kupnje do dana isplate. Ako je Petar kupio od Pavla dionice dana 1. veljače za 100.000 Kuna, razliku će u cijeni tih dionica na dan 1. svibnja platiti bilo Petar Pavlu, bilo obratno;

b) ugovorena nagrada za slučaj da kupac sebi pridrži pravo odustati od kupnje dan prije utanačena roka. Ako ugovore nagradu od 10.000 Kuna, mora je kupac isplatiti, ako se posluži svojim pravom i odustane od kupnje. A odustat će i rado će isplatiti 10.000 Kuna, ako vidi, da bi kupnjom prije 2 mjeseca pogođene robe, štetovao dvostruko ili trostruko više. Naprotiv: ostat će kod pogodbe ako vidi, da je roba u cijeni poskočila.

Otud se vidi, da za burzijanske poslove treba imati mnogo spreme i okretnosti. Spekulacije s promjenama cijena robi donijele su mnogome velik imetak, ali su i gdjekojega stjerale na prosjački štap ili dovele do samoubijstva. Kako se redovno radi o velikim svotama, mnogi se pojedinac ne žaca nečasnih sredstava, samo da spasi svoju a upropasti tuđu stvar. Burzijanci nisu na dobrom glasu.

Sa svim tim valja reći: burzovni su poslovi po sebi dozvoljeni; zbog posebnih prilika postaju katkada zabranjeni.

Po sebi su dozvoljeni, jer nisu drugo nego vrst kupoprodaje; a nedozvoljeni postaju kad pojedinci stanu varati (šire krive glasine o poduzeću, potplaćuju novinare da pišu neistine o državi, dioničkom društvu, pojedincima, stvaraju fingirana društva i sl.). Tim nečasnim i nepravednim postupcima ne mogu ni države posve stati na kraj, zato neke (Njemačka) ne priznaju pogodaba na rok (45).

Katolički dušobrižnik ne smije danas braniti svojim vjernicima poslove na burzi, pa te poslove na taj način prepustiti isključivo Židovima i nesavjesnim pojedincima. Neka i katolici rade, ali oprezno i pošteno. Što više: neka nastoje stvoriti društvo savjesnih burzovnih trgovaca da i u tom poslu pobijede načela kršćanskog morala. Za svećenike je Crkva izdala zabranu sudjelovanja na burzi preko S. Off. još 15. IV. 1885., a obnovila ju je u novom crkvenom Zakoniku kan. 142.

(45) Oswald von Nell-Breuning, Grundzüge der Börsenmoral, Freiburg i. B. (1928); St. Deželić, Burze i burzovni poslovi, Zagreb (1928).

POGLAVLJE V.: KREPOST PRAVEDNOSTI

§ 1. POJAM I RAZDIOBA

1. — Stožernu krepost pravednosti smo definirali: trajno raspoloženje po kojemu netko ima stalnu i nepokolebljivu volju dati svakomu svoje (pravo).

trajno raspoloženje: označuje stanje (habitus) u subjektu, po kojem su duševne moći uvijek djelotvorno raspoložene i to stalno i nepokolebljivo. Nema dakle kreposti (pravednosti) u čovjeka koji od kad do kad učini po koje pravedno djelo; traži se ustrajna i neslomljiva volja, izvježbana i oprobana u svim prilikama;

volja: označuje duševnu moć koja je nosilac stanja (trajnog raspoloženja), kako je razum nosilac kreposti razboritosti. Razum i ovdje svijetli i pomaže, ali uz natprirodno svijetlo vjere; uz djelatnu milost i iz natprirodnih motiva ide volja na djelo;

dati svakome svoje: označuje predmet ove kreposti t. j. tuđe pravo i to svakome bez iznimke i na potpun način (ad aequalitatem), da se ne dade ni više ni manje, već onoliko koliko strogo pravo traži.

Pravednost je krepost u punom značenju pojma. Kreposno je ono djelovanje, koje stalno promiče dobro i čovjeka čini dobrim. To postizava tko slijedi pravila, što ih razum prokazuje svakomu u radu. Kad dakle pravednost ide za tim da svakomu dade svoje prema razumnom sudu, ona ljudsko djelovanje vodi k dobru, drži ga na dobrom putu i stvara kreposne ljude. Na tom se putu baš najviše pokazuje kreposna dobrota pojedinca (1). Sv. Josipa zove sv. Pismo »pravednim« i hoće tim označiti u njemu puninu kreposna djelovanja. Njezina su svojstva: a) da je u odnosu prema drugomu. Za nikoga se ne kaže da je pravedan prema sebi samome, jer se vlastiti čin mora omjeriti s tuđim pravom, da se može označiti pravednim ili nepravednim (2); b) da drugi ima strogo pravo (debitum legale). Amo se ne može brojiti moralno pravo, što n. pr. s obzirom na dobra kojima upravlja otac ili muž, nastaje iz obveze ljubavi između oca i sina, muža i žene; c) da se tuđe pravo vrši potpuno (ad aequalitatem), kako je gore rečeno (3).

(1) »Ex iustitia praecipue viri boni nominantur«, Cicero, De officiis, l. 1.
(2) »Ad iustitiam pertinet reddere ius suum unicuique, supposita tamen diversitate unius ad alterum; si enim sibi det quod sibi debetur, non proprie vocatur hoc iustum«, S. theol. II-II, q. 57, a. 4 ad 1.
(3) S. theol. II-II, q. 58, a. 2, 3, 11.

Aristotel je nazvao pravednost — općom kreposti. To sv. Toma tumači ovako: pravednost se uvijek obazire na drugoga, bilo da ga upravlja k dobru ukoliko je pojedinac, bilo ukoliko je član zajednice. Svako dobro djelo pojedinca služi i za dobro zajednice. Zato svaka krepost ukoliko ide za nekim dobrom u životu pojedinca ili njegova bližnjega, stvarno promiče dobro zajednice. Tako se čin svake kreposti može u neku ruku svrstati pod pravednost, jer promiče dobro zajednice. Stoga se gledišta može pravednost nazvati općom ili zakonskom (legalis) kreposti, jer zakon uređuje opće dobro, a čovjek vršeći zakon u svom kreposnom djelovanju, radi za opće dobro (4). Tim se ne misli reći, da je pravednost bitno isto s ostalim krepostima (5); ona ima svoj formalni i materijalni predmet, koji je razlikuje od drugih kreposti. Osim toga je ona u volji kao u nosiocu, dok je razboritost u razumu, a hrabrost i umjerenost u osjetilnoj moći.

2. — **Predmet pravednosti** je strogo tuđe pravo ukoliko dolazi do izražaja kao dobro djelo, kad se točno vrši prema drugomu.

Stvarni (materijalni) je i to daljnji predmet: izvanjski čin ili stvar koja drugom pripada; bliži je: čin kojim se utvrđuje tuđe pravo.

Pravednost se neposredno dotiče izvanjskoga ljudskoga djelovanja; po njemu ovisi čovjek od čovjeka, veže se jedan s drugim. Sve se druge kreposti prvenstveno i stvarno tiču same osobe koja vrši kreposno djelo, samo je pravednost neposredno usmjerena prema drugomu. Dodir se s drugim (bližnjim) ne uspostavlja unutrašnjim, nego izvanjskim činima. Unutrašnji se čin omeđuje na samu osobu koja ga izvodi; samo iznimno i posredno (preko drugih kreposti) može pravednost utjecati na unutrašnje čine.

Oblikovni je predmet: u prvom redu (formale quod) pravednost t. j. pravedno izjednačenje prava s jedne, a dužnosti s druge strane (ius passivum); u drugom redu (formale quo): neposredna bliža pobuda (motiv), radi koje se izvršuje to pravedno izjednačenje. Ta pobuda stoji u posebnoj vrijednosti, ljepoti i dobroti, što se nalazi u svakom djelu koje ide za tim: dati drugomu što mu pripada. Drugim riječima: formalni je predmet pravednosti uvijek u odnosu

(4) Aristot. Ethic. l. 5, c. 1 »iustitia est omnis virtus«; S. theol. II-II, q. 58. a. 5.
(5) S. theol. II-II, q. 58, a. 6.

prema drugomu (t. j. izvan nosioca), dok je kod drugih kreposti predmet uvijek u odnosu prema nosiocu. Dakle: što je pravedno, prvenstveno je dobro za drugoga (»ad alterum«), a tek u drugom redu za nosioca (»ad nos«).

Pravedan čovjek vrši djelo, jer mu je dužnost. Svijest dužnosti (»ratio debiti«) spoznaje on kao vršenje dobra; djelo mu je pravedno i onda kad je izvršeno bez obzira na vlastitu svijest, namjeru, okolnosti ili motiv, samo ako je tuđem pravu udovoljeno onako i onoliko koliko treba (»ad aequalitatem«). To je ona stvarna srednja mjera (medium rei), specifična osebina kreposti pravednosti. Glavno je da svaka stvar ili izvedeno djelo sačuva omjer prema drugoj osobi, koja traži svoje pravo. I kad treba radniku platiti pogođenu plaću ili dati zasluženu nagradu, ne dolazi u račun okolnost: imam li ja odkuda platiti ili nemam, da li je radnik potreban ili nije. Pravednost zahtijeva da se plati toliko, koliko je pogođeno ili koliko iznosi pravedna nagrada za obavljeni čin. Dakako — daleko je od nas pomisao, da bi nazvali pravednim (u moralnom smislu t. j. dobrim) djelo koje razum ne može odobriti; tek želimo napose naglasiti, da srednja mjera ne ovisi o razumnoj ocjeni kao kod drugih kreposti, nego da se ravna prema objektivnoj prirodi i stanju stvari.

3. — **Nosilac pravednosti** (subjekt) je volja, koja ravna čovjeka u odnosima prema drugomu. Pravednima postajemo kad činimo što je pravo, a pod uplivom razumne težnje za ostvarenjem pravednosti. Makar da samo razum može upoznati sredstva do svrhe, srediti, odrediti i uskladiti raznovrsne odnose pojedinca prema drugima, ne zovemo pravednim onoga koji spoznaje što treba činiti, nego onoga koji to izvršuje. Pravednost ne ide za spoznajom, nego za djelovanjem; djelovanje pak ne spada na razumsku moć, nego na moć težnje (appetitus), koja može obuhvatiti njezin predmet (odnos prema drugom). A taj predmet ne može obuhvatiti osjetilna, nego samo razumna težnja t. j. volja (6).

4. — **Pravednost se razlikuje** kao krepost:

a) od bogoslovskih kreposti — po predmetu: tamo nestvoreno (Bog), ovdje stvoreno dobro (dati svakome svoje); tamo se djelovanje izravno dotiče konačne svrhe, ovdje imamo djelovanje što je tek sredstvo do nje;

(6) Ondje a. 4, ad 2; Tanquerey drži, da je volja nosiocem i hrabrosti i umjerenosti, n. dj. sv. III, str. 11.

b) od ostalih stožernih kreposti: a) po predmetu. Kod njih se djelovanje prvenstveno osvrće na nosioca (»ad nos«), ovdje pak na bližnjega (»ad alterum«); b) po nosiocu. Razboritost je u razumu, hrabrost i umjerenost u osjetilnoj moći, a pravednost u volji;

c) svima je moralnim krepostima srednja mjera (medium rationis) samo razum; jedino pravednost ima stvarnu srednju mjeru (medium rei);

d) od ljubavi prema Bogu i bližnjemu. Osnovica je ljubavi jedinstvo s bližnjim po prirodi, s Bogom po konačnoj svrsi i milosti u Kristu, dok je pravednosti osnovica različnost osobe od osobe (individualnost). Razlikuje se zatim po motivu zbog kojega se na drugoga obraća: ljubav daje, jer tim želi dobro, a pravednost daje, jer vrši dužnost. Otud kod povrede pravednosti obveza na naknadu, što ljubav ne traži (»non quaerit quae sua sunt«, 1 Kor 13, 15).

5. — Kad sv. Toma kaže, da je pravednost posebna krepost, želi naglasiti njezin značaj po kojem se ona odnosi prema općem dobru. Kako ju je nazvao općom, što čine svake pojedine kreposti i sviju ljudi upravlja k općem dobru, jer dobro pojedinca ukoliko je on dio cjeline, ide u korist cjeline (zajednice) — tako je opravdano naziva i posebnom kreposti, ukoliko neposredno upravlja čovječje djelovanje za dobro drugoga. Ne biva to samo kod čina sviju drugih kreposti, nego kod uzajamne pravednosti napose. U tom je, dakako, ograničena na vanjske stvari i na izvanjsko djelovanje, jer unutrašnji čini nisu po sebi veza između ljudi (7).

Bilješka. Između svih moralnih kreposti, veli sv. Toma, pravednost je najodličnija. Razloge navodi (8):

a) opće dobro je kao njezin predmet svakako na prvom mjestu, jer je ono uvijek važnije nego pojedinačno dobro osobe;

b) nosilac joj je volja (»nobilior pars animae«), a predmet djelovanja ne samo osobno dobro, nego i dobro bližnjega.

Međutim valja reći: osim što su bogoslovske kreposti odličnije od pravednosti po svom predmetu, odličnija je od nje i razboritost (između moralnih kreposti), jer ravna činima sviju kreposti i nastoji oko dobra sviju. Krepost bo-

(7) S. theol. II-II, q. 58, a. 7, 8, 9; Schilling, n. dj. I, 124, str. 230.
(8) »Ea est omnium virtutum moralium excellentissima«, n. n. mj. a. 12.

goštovlja je također od nje odličnija po svom predmetu. Prvenstvo se dakle pravednosti ima svesti na svojstvo savršenosti, što se očituje u potpunom (zadovoljenju) izjednačenju prava i dužnosti; osim toga se ona izdiže nad hrabrost i umjerenost tim što joj je nosiocem volja, a ovima osjetilna moć (9).

6. — **Razdiobu** kreposti pravednosti ćemo provesti, razlikujući kao kod svih stožernih kreposti: vrsne (subjektivni), bitne (integralni) i srodne (potencijalni) dijelove. Vrsni predstavljaju v r s t e ove kreposti, o kojima ćemo odmah govoriti. Bitni dijelovi u p o t p u n j u j u njezino djelovanje tako, da ono dosegne stupanj savršenosti; kod pravednosti se ta savršenost očituje u brizi: tuđem pravu t o č n o udovoljiti, a sve zapreke ukloniti. Srodni dijelovi predstavljaju trajna raspoloženja (stanja), što se djelomično p o k r i v a j u s pravednošću, a djelomično se od nje r a z l i k u j u. Tako se n. pr. zahvalnost i prijateljstvo jednim dijelom približuju pravednosti, ali se od nje razlikuju, jer ne traže određenog stupnja (mjere) kao što ga traži pojam pravednosti.

Ob ovim pojedinim dijelovima potrebno je izložiti nauku sv. Doktora još potanje.

§ 2. VRSNI (SUBJEKTIVNI) DIJELOVI PRAVEDNOSTI

1. — Spomenuli smo da sv. Toma dijeli pravednost na opću i posebnu (10). O p ć a (iustitia generalis) ide za tim, da čovjek vrši dobro što ga duguje prema Bogu i prema zajednici. Ona tako neposredno upravlja odnosom pojedinca prema zajednici (općenito), a posredno odnosom pojedinca prema konačnoj njegovoj svrsi. Prvi odnos ravna na osnovi zakona, jer zakon uređuje dobro zajednice. Zato se opravdano može nazvati i z a k o n s k o m pravednošću (iustitia legalis).

P o s e b n a pravednost (iustitia particularis) ide za tim, da se pojedincu dade što je njegovo. Ona se dijeli na: a) u z a j a m n u (commutativa) kojoj je nosilac pojedinac, a radi oko uređenja njegova odnosa prema drugom pojedincu; b) r a z d i o b n u (distributiva) kojoj je nosilac zajednica (društvo), a radi oko uređenja njezinih odnosa prema pojedincima.

(9) S. theol. I-II, q. 61, a. 2; II-II, q. 123, a. 12.
(10) S. theol. II-II, q. 58, a. 5, 6, 7; q. 79, a. 1; L e s s i u s, De iust. et iure, lib. 2, c. 1, dub. 4.

S obzirom na suvremenu važnost socijalnog pitanja i socijalnih znanosti uopće, prikladnom se čini pojmovna razdioba (in abstracto) altruističnih kreposti (pravednost, pravičnost, ljubav) na: i n d i v i d u a l n e i s o c i j a l n e kreposti. Promatrane pojedinačno u životnim odnosima (in concreto), individualne valja svrstati pod uzajamnu pravednost (commutativa), a socijalne pod zakonsku, bilo opću (legalis generalis), bilo posebnu (distributiva), kojoj je nosilac društvo (10a).

Stvarno dakle (in concreto) brojimo t r i vrste pravednosti. U ljudskom se društvenom životu doista razlikuje trovrstan odnos, koji postavlja trovrsni r e d među ljudima: a) čovjeka pojedinca prema drugom pojedincu, b) pojedinca prema zajednici, c) zajednice prema pojedincu. Tomu redu odgovara t r o v r s n o p r a v o s dužnostima: pravo pojedinca prema zajednici (zakonsko), pravo pojedinca prema drugom pojedincu (uzajamno), te prava i dužnosti zajednice prema svojim članovima (razdiobno). Toliko dakle ima vrsti pravednosti, koliko ima vrsno različnih prava. Svaka od ovih triju vrsti predstavlja specifično različno kreposno trajno raspoloženje, prema kojemu nosilac ima nepokolebljivu volju uvijek dati svakomu svoje: posebnik posebniku naplatiti, vratiti ili nadoknaditi njegovo u običnim dnevnim odnosima i poslovima, najviše u raznovrsnim pogodbama (uzajamna pravednost); upravljači društva i države pravedno podijeliti dužnosti i prava t. j. terete i povlastice (razdiobna pravednost); svi članovi društva i države vršiti prema zajednici sve što ona pravedno iziskuje za opće dobro (zakonska pravednost).

Po kard. de Lugo, Waffelaertu, Cathreinu i dr. ima samo uzajamna pravednost potpun značaj pravednosti, jer da se samo ona potpuno odnosi prema drugomu. Toga, vele, nema kod zakonske i razdiobne pravednosti, jer su pojedinci ujedno i članovi zajednice, pa stoga gledišta nisu međusobno ni potpuno različni ni neovisni. Opravdano se međutim čini vjerojatnijim, da se misao sv. Tome izražena u II-II, q. 61, a. 1, ad 5. »Justitia distributiva et commutativa non solum distinguuntur secundum unum et multa, sed secundum d i v e r s a m debiti rationem« — može i mora uskladiti s onim, što sv. Doktor izrično kaže u II-II, q. 58, a. 5. »Talis iustitia praedicto modo generalis — dicitur legalis«. To jest: nema samo uzajamna pravednost značaj pravednosti i pravo da se tako naziva,

(10a) G. de S c h e p p e r: De virtutum altruisticarum natura, extensione et obligatione, Apollinaris XIV (1941), str. 40.

nego to imaju i razdiobna i zakonska pravednost. I jedna i druga uređuju odnos ne prema sebi, nego prema drugomu (»ad alterum«). Drugu svrhu ima zajednica, a drugu pojedinac, makar da i jest njezin član. Nije među njima adekvatna fizička razlika kao kod uzajamne pravednosti, ali i inadekvatna fizička razlika dostaje, da opravda kod njih »rationem iuris« i dostatno naglasi »alteritatem«. Prema tome su tri spomenute vrste pravednosti, tri najniže specifične vrste ove kreposti (11). S obzirom pak na to što zakonska pravednost ide neposredno za općim dobrom, a opće je dobro nad posebničkim (privatnim), može se dati prvenstvo zakonskoj pravednosti.

A) **Uzajamna** (individualna) je pravednost po važnosti prva u ljudskom životu, jer se on sav odvija prvenstveno u društvu. Privatno dobro pojedinca stoji kao stvarni (materijalni) njezin predmet u prvom redu međusobnih, osobnih i društvenih posebničkih poslova. Ljudi kupuju, izmjenjuju, daju i prodaju stvari kao posebnički (privatni) vlasnici prava i dobara. Pri tom traže da se strogo čuva svetost i jednakost prava s jedne, a dužnosti s druge strane. To je oblikovni (formalni) predmet ove vrsti kreposti. I kako se i najmanja povreda tuđega prava izvrgava u nepravdu, ljudi ljubomorno bdiju nad tim, da se njihovo pravo vrši u potpunoj mjeri. Gdje je ovaj osjećaj u međusobnim privatnim odnosima između ljudi jak i gdje se savjesti pojedinaca ravnaju prema njemu, bit će društveni život na potrebnoj moralnoj visini. Zato treba već i djecu privikavati na tankoćutno shvaćanje pravednosti i već u ranim godinama oštro suzbijati svaku i najmanju pojavu koja ispada iz ovoga okvira.

Nije možda neprikladno nazvati pravom u strogom smislu ono pravo, što ga predstavlja uzajamna pravednost, u opreci prema pravu, što ga predstavljaju razdiobna i zakonska pravednost (»ius minus strictum«) (12). Ali taj se naziv ne smije uzeti u isključivom značenju, kako je naprijed razloženo.

Bilješka. Osvetnička pravda (iustitia vindicativa) nije posebna kakova vrsta pravednosti, nego se djelomično odnosi na sve tri spomenute vrste: kad odmjeruje kaznu pojedincu, odnosi se na razdiobnu; kad to čini sudac kao starješina, na uzajamnu; kad to čini radi općega dobra odnosi se na zakonsku. Najviše ipak spada k uzajamnoj pravednosti, jer se pravednom kaznom ide za naknadom povrijeđena prava (13).

(11) Merkelbach, n. dj. II, 258; Cathrein, Moralphil, I⁵, str. 359; Vermeersch, Quaest. de iust. n. 20.
(12) Noldin, n. dj. I, br. 272, str. 273.

B) **Razdiobna se pravednost** očituje u pravednoj podjeli dobara i tereta, prava i časti koje država daje i duguje svojim podanicima. Dobara je velik i raznovrstan broj. Na prvom su mjestu opća, svima podanicima zajednička dobra kao što su: zakonska (redarstvena) zaštita, gradnja prometnih sredstava (mostovi, željeznice, škole, munjina i sl.), briga za narodno zdravlje i dr. Zatim su posebna dobra (državne pomoći): za znanost i umjetnost, za nerodne krajeve, za postradale od prirodnih nesreća, za odgoj omladine i sl. Napokon državne službe i namještenja skopčana s dohodcima.
Državni se tereti javljaju redovno u obliku javnih daća: poreza, vojne dužnosti i državnog rada.

Kod razdiobne pravednosti dolazi do izražaja relativna mjera (razmjernost): obzir na osobu i na okolnosti, kako kod razdiobe dobara tako i kod razdiobe tereta. Nema ovdje mjere »rei ad rem« (kao kod zamjenične pravednosti); zato je mogućnost povrede veća i češća. Povreda je kao pristranost (»acceptio personarum«) neizbježiva tamo, gdje je niska kulturna razina naroda i njegove inteligencije; ali nije isključena ni tamo, gdje je civilizacija veća nego kultura. Gdjegod nisu duše odgojene, gdjegod nema jake vjersko-moralne svijesti, nema ni ove razmjerne (relativne) pravednosti (14).

C) **Zakonska pravednost** vodi računa o općem dobru i ravna djelovanjem pojedinaca, da dadu zajednici što je tko dužan. Zato njezin stvarni (materijalni) predmet tvore čini kojima se izravno promiče opće dobro, a neizravno Slava Božja (S. theol. II-II, q. 79, a. 1). Oni su mnogostruki kako je mnogostruka mogućnost promicati opće dobro u vezi s konačnom svrhom pojedinaca i čitava društva. I podređene vremenite svrhe dolaze ovdje u obzir: dobro obitelji, države, domovine, dobro pojedinaca i skupina međusobno i u njihovom odnosu prema zajednici.

Nosilac je zakonske pravednosti u prvom redu zakonodavno tijelo (zakonodavac, poglavari); oni daju zakone, oni dakle po njima prvotno (principaliter, architectonice) pokreću podložnike u vršenju

(13) S. theol. II-II, q. 80, a. 1; q. 108, a. 2.
(14) S. theol. II-II, q. 61, a. 1, 2, 3.

dužnosti. U drugom je tek redu nosilac narod (secundario, ministrative) ili podložnici, koji izvršuju ono što zakoni nalažu.

Svakomu i svima nastoji zakonska pravednost predočiti vrijednost što se očituje, kad se uskladi djelovanje s dužnošću i pravima: poglavarima da pravedno zapovijedaju i postupaju, podložnicima da zdušno vrše svoje dužnosti prema sebi i bližnjemu, Bogu i domovini. Ova se svrha postizava savjesnim održavanjem zakona, koji kažu što treba i kako treba vršiti prema zajednici. Zakoni se izravno osvrću samo na zajednicu, ali neizravno promiču i vremensku sreću pojedinca.

Ova se dakle pravednost opravdano naziva zakonskom: zakon naređuje čine koji vode k dobru zajednice i pojedinac ne treba drugo, nego da se drži zakona. Na taj način postizava i svoje i opće dobro, te vrši kreposna djela. Sa sv. Tomom smo je nazvali općom (generalis), jer tim što ima u vidu samo opće dobro — obuhvaća čitavo djelovanje koje smjera na dobro zajednice.

Svaki se čin, kojegod kreposti, nalazi u izvjesnom omjeru s dobrom zajednice: ne može se naime djelovanje pojedinca nazvati kreposnim, ako njegov čin remeti skladnost, koja po Božjoj volji ima vladati u svijetu i ljudskom životu (15).

Bilješka. Tri se vrste pravednosti između sebe razlikuju, jer imaju različne

a) predmete: pravo i dužnost pojedinca prema pojedincu, zatim prema zajednici i obratno — raznovrsna su prava (16);

b) nosioce: zakonska je pravda prvenstveno u poglavarima, a u drugom redu u podložnicima; razdiobna je formalno u poglavarima, a uzajamna u pojedincima kao privatnim osobama;

c) mjeru pravednosti: kod uzajamne je ta mjera točno određena (apsolutna, toliko-koliko); kod razdiobne i zakonske je razmjerna. Ima se uzeti obzir na osobe i na okolnosti: niti su svi jednako vrijedni niti jednako potrebni, pa je dužnost poglavarâ da o tom vode računa.

2. — **»Socijalna pravda«** o kojoj govori enciklika »Quadragesimo anno« — nije nikakav novi pojam, a najmanje četvrta vrsta pravednosti (17). U nekom je širokom smislu svaka pravda socijalna, jer se odnosi na drugoga (»socius«); nitko prema samome sebi ne izvršuje

(15) S. theol. II-II, q. 58, a. 5.
(16) »Alia est ratio boni communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis«, II-II, q. 58, a. 7, ad 2; Schilling, n. dj. I, 125.
(17) »Za obnovu socijalnog poretka«, MOSK br. 1/2, str. 27, 32, 51.

pravde. Ali u novije se vrijeme pošlo za izvjesnim posebnim označenjem sadržaja ovoga pojma.

U ljudskom društvu postoje samo tri reda pravnih odnosa: pojedinca k cjelini, cjeline k pojedincu i pojedinca k pojedincu. Prema tome postoje i tri vrste pravednosti. Tako zvana »socijalna pravda«, pravo shvaćena, nije drugo nego zakonska pravednost (iustitia legalis) kojoj je predmet socijalno (opće) dobro. U moderno se vrijeme opravdano više traži, da pojedinci i staleži, gdjegdje i više nego pojedinci, imaju u svom radu pred očima opće dobro, da se više pazi na t. zv. »prava« po kojima se opće dobro jače unapređuje u korist zajednice i pojedinca (pravo stjecanja, pravedne plaće, prava na posao i sl.). Iz toga se ne može izvesti vrsna razlika između socijalne i zakonske pravednosti. Što se oko općega dobra više trude društva (organizacije) nego pojedinci, samo je predmetna razlika u nosiocu, a materijalni i formalni je predmet kreposti isti: opće dobro i usklađenje prava pojedinih staleža s pravima zajednice i ostalih pojedinaca. Kad neki misle da bi pod pojam »socijalna pravda« trebalo svrstati i razdiobnu pravednost — zamjenjuju objekt sa subjektom. Ako djela razdiobne pravednosti i vrši zajednica, ne vrši ih radi zajednice nego radi pojedinaca. Kad se pak kod toga napose naglasuje opće dobro kao posebno gledište s kojeg se ima polaziti, to je gledište već sadržano u pojmu zakonske pravednosti (18).

Novi se izraz međutim nije dao potisnuti, nego se održao i stekao građansko pravo. Među opravdanim razlozima za njegovu porabu, najuvjerljiviji je u činjenici: da ljudi našega vremena bolje shvaćaju pravu svoju dužnost pod tim izrazom, nego pod izrazom »zakonska pravda«. Izraz »zakonska pravda« dobio je odviše formalistički prizvuk, odalečujući zakonsku obvezu od obveze u savjesti. A samo obveza u savjesti ima biti norma u svemu ljudskom djelovanju za opće dobro. Zato izrazu socijalna pravda valja uvijek dati istaknuto značenje, da ga možemo upotrebljavati bez uštrba po ispravno naučavanje (19).

(18) Merkelbach, n. dj. II, str. 258; Vermeersch, Principes de morale sociale, str. 37 i sl.
(19) Tanquerey, n. dj. sv. III, str. 15; Noldin, n. dj. I, br. 235. U časopisu Apollinaris (br. 1/1941) se G. de Schepper zalaže za mišljenje, po kojem se pod pojmom socijalna pravda ima razumjeti »iustitia legalis (generalis) et iustitia distributiva (legalis-paricularis)«. Pijo XI. je navodno kod posebne audijencije to mišljenje odobrio: »caput benigne inclinans, S. Pater visus est huic nostrae conceptioni consentire« (str. 51).

Mišljenje prof. dr. Grosama: »Die legale die distributive wie auch die vindikative Gerechtigkeit sind nur Spezialfälle der sozialen Gerechtigkeit; auch das internationale Recht erscheint als Bestandteil« — može se ispravno tumačiti samo u tom smislu, da se izrazu pravda dade najšire i najopćenitije značenje, po kojem svaka pravda ima socijalan značaj (20).

3. — **Međunarodna pravda (pravo)** obuhvaća prava i dužnosti na koja se obvezuju pojedine države u interesu njihova međusobna života u miru (trgovačke konvencije), a naročito u ratu. Izvori su ovom pravu: običaji (prirodno pravo) i ugovori. Predmetom su: granično pravo pojedinih država, pravo o boravku stranaca, plovidbe, trgovine, službe, ratno, pomorsko pravo i dr.

U novijoj su povijesti ubrzali stvaranje međunarodna prava ugovori izazvani iza ratova. Iza vestfalskog mira (1648.), i bečkog kongresa (1815.), napose berlinski kongres (1878.) i haške konferencije (1899., 1907.). Iza dovršena svjetskog rata (1914.—1918.) važnu je ulogu igralo »Društvo naroda« sa sijelom u Ženevi u Švicarskoj. Ni ta ustanova nije predstavljala nikakove posebne vrste pravednosti. Pojedine su države kao članovi bile moralne jedinice s odnosnim pravima i dužnostima jedne prema drugoj, što ih ravna zamjenična pravednost; a ukoliko je »Društvo naroda« nastupalo u ulozi vrhovnog upravljača, skrbnika ili djelitelja pravâ, imala je tim poslovima ravnati razdiobna pravednost.

4. — **Moralna obveza** pravednosti za svaku pojedinu vrstu ima se ispravno ovako ustanoviti:

a) Sve tri vrste pravednosti vežu po sebi pod teški grijeh.

Razlog: Privatno kao i javno (opće) dobro ima važnu svrhu u ljudskom životu: da promiče među njima ljubav, stvara drugarske veze, čuva mir i osigurava postignuće vremenite i konačne svrhe. Povreda tih dobara unosi tešku zabunu i nered, ometa ljude u nastojanju oko najvažnijeg posla u životu. Zato je obveza po sebi teška; ako uvelike ne ometa konačne svrhe, može biti laka.

To potvrđuju riječi sv. Pisma: »Ne varajte se: ni bludnici ni idolopoklonici, ni preljubnici ni mekoputni, ni oni koji spavaju s muškarcima, ni kradljivci ni lakomci, ni pijanice, ni psovači, ni razbojnici ne će baštiniti kraljevstva nebeskoga« (1 Kor 6, 9-10). Sve

(20) TPQ, nr. 4 (1938).

ove navedene vrste grijeha povređuju tuđa prava; pa kad Apostol radi njih isključuje od kraljevstva nebeskoga, znači da je povreda po sebi teška.

b) Povrijeđena uzajamna pravednost obvezuje na naknadu; razdiobna i zakonska samo onda, kad je ujedno povrijeđena uzajamna pravednost.

1) Tko povrijedi tuđe pravo ili tuđu stvar, dužan je to popraviti. Pošto pak uzajamna pravednost štiti tuđe pravo (»svakomu svoje«), tko se ogriješi o uzajamnu pravednost, dužan je popraviti t. j. naknaditi.

2) Ni razdiobna ni zakonska pravednost ne obvezuje po sebi na naknadu. Povrijeđeno dobro nije naime tuđe dobro, nego još uvijek zajedničko; po strogom pravu ne pripada ono ni Petru ni Pavlu (osim ukoliko je određeno da bude nečije, pa možda i njihovo), nego svima. Gdje pak nema povrede tuđega prava u strogom smislu, nema ni obveze na naknadu.

Tamo dakle gdje povreda razdiobne ili zakonske pravednosti nanosi štetu pojedincima, gdje zadire u njihova stroga prava, nastaje obveza naknade. To se događa n. pr. kad općinski blagajnik pronevjeri općinski novac, kad upravu kotara dobije nesposoban čovjek, kad država pojedinim staležima nametne daće u visini koja prelazi njihove mogućnosti, kad sudac okrivljenika kazni više nego što je pravo ili ga ne kazni koliko je potrebno i sl. Otuda drugi imaju štetu, jer nepravedan državni zakon ili propis isto kao i nepravedan čin državnog službenika, oštećuju probitke (interese) podložnika (21).

§ 3. BITNI (INTEGRALNI) DIJELOVI PRAVEDNOSTI

1. — Po sv. Tomi su to: činiti dobro i izbjegavati zlo — s obzirom na drugoga (pojedinca ili društvo). Pravednost naime traži, da se postigne potpuno izjednačenje između tuđega prava i vlastite dužnosti i da se to izjednačenje sačuva kad je postignuto. To se događa: a) izvršujući pozitivno što je pravo (i dobro), b) izostavljajući što nije pravo t. j. pozitivno odbijajući pokret volje za zlodjelom ili povredom tuđega prava.

(21) Noldin, n. dj. sv. I, str. 273.

Sv. Doktor to obrazlaže ovako: Pravednost kao posebna krepost ima u vidu dobro ukoliko je tuđe pravo, t. j. ukoliko ga je tko drugomu dužan. Radi toga spada na posebnu pravednost činiti dobro pod vidom dužnosti prema drugomu, a bježati od zla kao suprotna čina, jer mu je škodljiv. Na opću pak pravednost spada vršiti dobro ukoliko predstavlja dužnost (dug) prema društvu uopće (i prema Bogu), te izbjegavati protivno zlodjelo. Ova se oba dijela t. j. pozitivni (vršiti dobro) i negativni (izbjegavati zlo) kako kod opće tako i kod posebne pravednosti nazivaju bitnima (integralnima), jer je jedan i drugi potreban u savršeno pravednom činu. Potpuno će naime udovoljiti pravednosti tko uvijek i točno pruži drugomu što je njegovo; a sačuvat će stečenu pravednu mjeru, ako se uvijek bude klonio svega što bi je moglo narušiti (22).

Istina, u svakom vršenju bilo koje kreposti treba činiti dobro a izbjegavati zlo. Ali kod kreposti pravednosti se ova razdioba posebno stvarno očituje i razlikuje: drugo je udovoljiti tuđoj tražbini i tako uspostaviti tuđe pravo, a drugo je već uspostavljeno, o nama neovisno tuđe pravo ne povrijediti ili povrijeđeno povratiti. To su dva stvarno različna čina, što kod vršenja ostalih kreposti nije slučaj. Tko naime čini dobro u kojoj drugoj kreposti, taj eo ipso izbjegava zlo; kad n. pr. štuje starješinu i pristojno ga pozdravlja, samim tim činom izbjegava zlo, što stoji u nedostatnom štovanju poglavara. Ili: tko je umjeren u jelu, pilu, govoru, izbjegava tim samim zlo, što može nastupiti prekomjernim uzimanjem hrane ili nepotrebnim čestim govorenjem.

2. — To je obrazloženje sv. Tome ispravno. No našem će današnjem shvaćanju više odgovarati, ako kao integralne djelove pravednosti označimo s jedne strane: a) stvaralačku pravednost, pravednost koja stvara (iustitia constitutiva), a s druge strane b) povratnu pravednost, pravednost koja popravlja (iustitia restitutiva). Pod prvu svrstavamo sve ljudske čine, kojima se pozitivno ostvaruje tuđe pravo i dolazi do izražaja načelo: svakomu svoje. Pod drugu ubrajamo sve čine, kojima se isto tako pozitivno pruža naknada za povrijeđeno tuđe pravo. Na taj je način iscrpno i potpuno predočen sav sadržaj pojma pravednosti. Stvarna je razlika između jednih i drugih čina očita: prve pokreće ideal kreposna djelovanja

(22) S. theol. II-II, q. 79, a. 1.

(činiti dobro); druge dužnost udovoljiti često povrijeđenoj pravdi i protiv vlastite volje (izbjeći zlo).

3. — Tko se hotimice ne odazivlje negativnom propisu pravednosti i tako se zlu ne uklanja iz prezira propisa, stvara prestupak (transgressio); tko se pak ne odazivlje pozitivnom propisu i ne mari za nj ukoliko mu kazuje dužnost, počinja propust (omissio). Ta se dva načina povrede nalaze, istina, kod svakoga grijeha. Ali dok se tamo nalaze materijalno, ovdje se uzimaju kao formalni uzroci djelovanja protiv kreposti pravednosti. I zato joj se, veli sv. Toma (23) napose protive (peccata specialia). Veći je grijeh prestupak od propusta, jer je dalje od kreposti i jer se čovjeku lakše uzdržati od zla nego izvesti pozitivno dobro. Doista: naglo i prolazno izvedena osveta, manji je grijeh, nego stalno nepoštivanje i omalovažavanje zakonita poglavara.

§ 4. SRODNI (PONTENCIJALNI) DIJELOVI PRAVEDNOSTI

Među srodne dijelove pravednosti ubrajamo one kreposti, koje se s njom djelomično podudaraju, ali ne dosižu njezina potpuna savršenstva kao kreposti. Pravednost traži da svakom pripadne njegovo pravo i to potpuno (ad aequalitatem). Gdje se ne radi o strogom pravu (kao kod zahvalnosti) ili gdje se ono ne može potpuno ostvariti (kao kod štovanja) — imamo primjer kreposti, što se s pravednošću slažu djelomično. Prva ne pretpostavlja strogoga prava, a druga isključuje potpuno izjednačenje. One se dakle tek priklanjaju k pravednosti, zato se i zovu »virtutes adnexae«. Bave se predmetima lakšega i jednostavnijeg životna djelovanja i od manje su važnosti. Ali one unatoč toga upotpunjuju, zaokružuju i usavršuju život pravednika i tako po njima jače odsijeva značaj čovjeka, jer mu više podižu vrijednost pred Bogom i pred ljudima. Među one kreposti koje ne dosižu potpuna izjednačenja prava i dužnosti, t. j. ne daju onoliko koliko bi trebalo, broji sv. Toma tri (24):

a) štovanje Boga (religio),
b) ljubav prema roditeljima (pietas),
c) poštovanje prema starijima (observantia).

(23) S. theol. II-II, q. 79, a. 2, 3, 4; Merkelbach, n. dj. II, 251.
(24) S. theol. II-II, q. 80, art. unic.

Nikada čovjek nije u stanju dati Bogu potpune zadovoljštine za grijehe, niti dostojne hvale za primljene darove, kao što ne može svojom ljubavlju potpuno dostići čitave roditeljske ljubavi; isto tako ljudsko poštovanje ne dosiže one visine ni vrijednosti, radi koje poštujemo čestite, kreposne i časne ljude.

Među one kreposti koje n e i d u za ostvarenjem prava u strogom smislu, a priklanjaju se pravednosti ubrajaju se:

a) istinoljubivost (veracitas),
b) zahvalnost (gratitudo),
c) zadovoljenje pravdi (osveta) (vindicato),
d) darežljivost (podašnost) (liberalitas),
e) ljubežljivost (affabilitas).

Kod ovih se kreposti ne radi o vršenju stroge (zakonske), nego m o r a l n e dužnosti prema drugomu. I ta moralna dužnost ima dva stupnja: prvi je toliko važan i potreban, da bez njega nije moguće ostati ni pravedan ni krepostan u o p ć e. Tako je subjektu uvijek potrebna istinoljubivost, da se u svakoj životnoj prilici i na riječi i na djelu pokaže onakav kakav jest. Onomu pak, prema kojemu je drugi izvršio njegovo (dužno) pravo, pristoji kao dužnost zahvalnost, kadgod se radi o stvari koja mu nosi neko dobro; a pristoji mu osveta (zapravo naknada), ako mu drugi nanosi zlo. Tko nije takav t. j. istinoljubiv i zahvalan čovjek, zar će se uopće moći nazvati krepostan?

Drugi stupanj moralne dužnosti ne zahvaća same kreposti, nije potreban za samo kreposno djelovanje, nego krepost tek više ističe, stavlja je u ljepše svijetlo: tko rado daje i od sebe otkida (darežljivost), tko je s ljudima uvijek mio (ljubeznost) — vrši kreposna djela, što pravedna čovjeka čine još pravednijim i svetijim, kako pred Bogom tako i pred ljudima.

*

Što sve spada na sadržaj pojma pravednostt, točno smo označili i opisali. O bitnim (integralnim) je dijelovima rečeno sve što je potrebno reći; o srodnim (potencijalnim) će biti napose govor u IV. knjizi pod naslovom »Socijalne kreposti«.

Najvažnija je i najopširnija građa vrsnih (subjektivnih) dijelova pravednosti. Nju smo podijelili tako, da ćemo osim do sada iznesena pozitivna dijela, čitavo ostalo gradivo obraditi u III. svesku ovoga djela kod obradbe Božjih zapovijedi.

ODSJEK III.: HRABROST

Literatura. H. B a u c h e a u: De la vertu de force, CCh 13 (1939); H. N o l d i n-S c h m i t t: Summa theologiae moralis, tom. II[26] Innsbruck (1939); S a w i c k i: Der Sinn des Lebens, Freiburg i. B. (1913); S. T h o m a e Aquinatis: Summa theologica, II-II^{ae} tom. IV, Torino (1928); G. J. W a f f e l a e r t, De virtutibus cardinalibus, tract. I, Brugis (1889); E. J a n v i e r: Exposition de la morale catholique, tom. IV (vertù), Paris 1906.

Nije dosta samo znati pametno p r o s u d i t i (prudentia) što i kako valja u životu poduzeti, da se stalno i sigurno primičemo konačnoj svrsi, niti je dosta h t j e t i izvršiti što zakon i ljubav nalažu (iustitia), nego treba na tom putu također ustrajno s v l a d a v a t i poteškoće. Taj je posao jamačno najteži. Mnogu su dobru odluku pokopale poteškoće, što čovjeka svakodnevno iznutra i izvana kušaju zaustaviti na putu kreposti. Na d v a se načina isprečuju razne poteškoće pred voljom: a) da je kakova ugodnost (naslada) privuče i odvuče na stramputicu kad je razum već spoznao dobro, ili b): da je veličina poteškoće s kojom se treba ogledati u radu za dobrom svrhom — zastraši i odvrati od kreposti (1). Poteškoće se dakle dižu i z čovjeka: njegova se osjetilna strana buni i nastoji ga odvratiti od kreposna puta. Potrebna mu je s jedne strane krepost u m j e r e n o s t i, da trajno i uspješno svladava poteškoće požude za osjetilnim ugodnostima i slastima, a s druge strane krepost h r a b r o s t i, da trajno i uspješno svladava i odbija navale straha i malodušnosti u borbi.

Najprije ćemo razmotriti krepost hrabrosti (fortitudo). Od kolike je ona važnosti i vrijednosti u ljudskom životu, vidi se iz ovih riječi Krista Gospodina: »Kraljevstvo nebesko trpi silu (nasilje) i nasilni ga osvajaju« (Mt 11, 12). Treba dakle truda i napora, da se postigne visoka svrha; treba u borbi sa zlom imati odvažnosti, biti neustrašiv, hrabar, čak gdje treba i nasilan (»violenti rapiunt illud«). U ovoj »dolini suza« je ljudski život neprestana borba, a u borbi pobjeđuju hrabri.

Sv. Toma je ovoj kreposti posvetio mnogo pažnje (Summa theologica II-II, Qu. 123-140). Mi ćemo o njoj iznijeti sve potrebno u tri članka: 1) što je hrabrost i kako se stvarno očituje; 2) koje su joj vrsni (subjektivni), bitni (integralni) i srodni (potencijalni) dijelovi, 3) što treba znati o grijesima protiv hrabrosti.

(1) S. theol. II-II, q. 123, a. 1.

§ 1. ŠTO JE HRABROST I KAKO SE OČITUJE

1. — Kad je govor o hrabrosti kao kreposti, ne mislimo na onu duševnu stalnost i čvrstoću što je svakomu potrebna kod vršenja kojegod kreposti. Ta je i takova neka općenita hrabrost samo potreban uvjet, da čovjek uopće može kreposno djelovati. Ovdje mislimo na duševnu jakost koja se pokazuje u izvanrednim životnim prilikama: ostati jak i postojan i onda, kad je najteže sačuvati jakost i postojanost t. j. u teškim pogiblima. Takova je hrabrost: posebna moralna krepost koja čovjeka jača, da na putu za dobrim ne malakše, makar i uz najveće životne poteškoće (2).

Hrabrost je dakle:

moralna krepost: bilo da je prirodna (stečena), bilo da je natprirodna (darovana). Prirodna ide preko životnih poteškoća za prirodnim dobrom čovjeka, a natprirodna za natprirodnim, konačnim dobrom;

jača čovjeka: t. j. osjetilnu težnju u čovjeku, da stalno, lako i pripravno svladava pojave straha ili smjelosti, tako da volja ne odustane od svoga pravoga puta. Stvarno je potpomaže i učvršćuje u dobru, a rjeđe obuzdava ili potiskuje. Nije dakle volja nosilac hrabrosti, nego osjetilna težnja; ali ispravan se utjecaj odrazuje i na volji;

na putu za dobrim: to je dobro (prirodno ili natprirodno) oblikovni (formalni) predmet (objekt) ove kreposti;

najveće životne poteškoće: radi se o tjelesnim pogiblima i o svladavanju straha pred tjelesnim zlom, napose pred najvećim zlom: smrću.

Hrabrost je stožerna krepost, jer među općim uvjetima za krepost nosi napose značajku jakosti i stalnosti (»firmiter operari«).

2. — **Predmet kreposti hrabrosti** prema rečenome sačinjavaju:

a) Stvarni i to daljni predmet su: poteškoće na putu kreposti (pa i sama smrt), muka i posao da im se izbjegne i da ih hrabrost svlada. Bliži stvarni predmet su: osjećaji straha i smjelosti, koje razum ravna i upravlja tako, da ne skrene s pravoga puta.

(2) S. theol. II-II, q. 123, a. 2; Waffelaert, De virt card. trac. I, str. 41.

b) Oblikovni predmet stoji: u valjanosti i vrijednosti čina ukoliko smanjuje strah, a zauzdava smjelost. Niti je čovjeka dostojno da strahuje, niti da luduje; njegov se postupak ima oprijeti jednoj i drugoj skrajnosti. To je svojstvo hrabrosti, radi čega ona i jest posebna krepost: razum tako govori, a volja hrabra čovjeka provodi.

3. — **Kako se očituje?** Raznovrsne su pogibli što ljudima uzrokuju osjećaj straha. Među njima je najveći strah od smrti, kao najvećega tjelesnoga zla, što živa čovjeka može zadesiti. Hrabrost se s obzirom na tu pogibao očituje u dva pravca: a) da strpljivo i odvažno podnosi poteškoće, uklanja strah i ustraje na djelu; b) da na pravu mjeru svodi odvažnost u pobijanju poteškoća. Prvi je glavni i redovni čin hrabrosti. Teže ga je u životu provesti nego drugi. Ovdje naime zlo već pritište čovjeka, a ondje (u drugom pravcu) će istom (možda) doći. Osim toga je redovno teži položaj napadnutoga nego napadača, i teže je dugo izdržavati pritisak, nego jednom smjelo udariti i od zla se osloboditi (3).

Bliža svrha ovakova pothvata uvijek je osobno dobro pojedinca, ali daljnja je svakako slava Božja. I dok se čovjek s te strane raduje, žalosti se što osjetno trpi bol, rane, nestašicu i sl. Teško se pak duhom radovati pokraj teških tjelesnih boli, osim uz izvanrednu milost Božju. Zato hrabrost i jest velika krepost, što junački podnosi to stanje i ne dozvoljava zaokreta na krivi put (4).

Hrabrost podiže čovjeka do takove moralne visine, da mu se mora i samo nebo diviti. Pred pojavom smrti ne zadrhtati, nego ustrajati u obrani dobra i savjesti, izdržavajući sve poteškoće omalovažavanja, prezira, siromaštva, zatvora, progona, pa ostati pošten, čist, pravedan i vjeran — nije mala stvar. Kako je divno opisuje sv. Pavao kad svojim sunarodnjacima spominje, što su sve njihovi predšastnici podnijeli za svoju vjeru (Hebr 11, 34-38). Kršćanin oslonjen na Boga treba da uvijek u svim nevoljama ovoga života misli s istim sv. Pavlom: U svemu trpimo nevolje, ali se ne prepadamo; zbunjeni smo, ali ne gubimo nade! Progone nas, ali nismo ostavljeni; obaraju nas, ali ne propadamo! (2 Kor 4, 8). Takova hrabrost nije ludost ni fanatizam, jer nije slijepa, nego razumna. Razum govori kad je bolje trpjeti pa i poginuti, nego ne-

(3) S. theol. II-II, q. 123, a. 6.
(4) S. theol. II-II, q. 123, a. 8; Moussard, Conférences historiques, dogmatiques, morales... Paris, tom. III, str. 130.

časno živjeti, kad je ispravnije i Bogu milije zamijeniti ovozemni život slavom u Njegovu krilu. Savjest će prokazati, gdje se ne smije pokleknuti nego stajati uspravno unatoč najvećih poteškoća! Kroz nju, znamo, govori razboritost, mudrost po Božjem nadahnuću, a ne slijepi ljudski zanos.

Sv. Toma je nazvao r a t n e opasnosti svoga vremena p r v o t n i m pogiblima, jer tamo najviše prijeti smrtna opasnost. Hrabrost je u ratu postavljao na prvo mjesto, jer je cilj rata: mir t. j. opće dobro. Ako je to sv. Doktor mogao reći za svoje doba, što da kažemo mi za ratnu hrabrost danas, kad je smrtna opasnost u ratu neisporedivo veća i bliža? Nije opasnost više samo na kopnu kao nekada, nego jednako bliza i strašna na vodi i u zraku. Nije samo za vojnike ratnike, nego i za mirne neborce, starce, žene i djecu, čak često i veća nego za vojsku. Današnja je ratna hrabrost daleko veća krepost nego nekada; ali postoji i veća opasnost, da se izvrgne u manu radi pretjerane smjelosti, neopreznosti ili nerazumne ambicije.

Uza sve to se i hrabro držanje suprot smrtnih pogibli i z v a n r a t a (napadaj razbojnika, nesreća na željeznici ili na moru i sl.) može i mora smatrati kreposnim činom barem u drugom redu. U tim slučajevima pojedinac redovno ne pogiba ili ne trpi smrtnoga straha radi nekoga dobra (kao u ratu), već prije radi zla što ga drugi izvodi. Ali u danom slučaju dosiže njegovo držanje visinu kreposnog djelovanja: kad tko n. pr. iz ljubavi k bližnjemu prezire opasnost zaraze, opasnosti od zasjeda ili valova, ili kad radi časti, dostojne hrabra muža, ne uzmiče od pogibli nego joj odvažno gleda u oči (5). Kako podnašanje znači veći stupanj hrabrosti nego udar ili napadaj, jasno je: da će najveći čin hrabrosti biti mučeništvo kao najstrpljivije podnašanje najveće pogibli — smrti.

4. — Mučeništvo stoji u: strpljivo podnesenoj smrti kao svjedočanstvu za vjeru.

Kad govorimo o mučeništvu kao činu hrabrosti, jasno je: da ono kao svjedočanstvo (martyr = testis) vjeri može biti isključivo čin odrasla, razumna stvorenja. Za čin svijesne hrabrosti nisu sposobna djeca ni odrasli, ako nemaju porabe razuma. Što Crkva po Herodu pobijenu betlehemsku dječicu slavi iza Božića kao mučenike, to je posebna povlastica po Kristovim zaslugama i iznimno odlikovanje u

(5) S. theol. II-II, q. 123, a. 5.

vezi s Njegovim Utjelovljenjem (6). Pošto mučeništvo može biti samo potpuno ljudski čin, a uz to čin posebne jakosti, može ono biti samo jedinstveno i jednovrsno (7).

Da netko u pravom smislu bude nazvan mučenikom potrebno je da:

1) p o d n e s e s m r t. Smrt je zapravo pečat savršenstva na svjedočanstvo duše i srca, koje otvoreno nastupa za Krista. Te savršenosti nema kod čovjeka, doklegod postoji mogućnost da se iznevjeri. Istom nakon smrti nestaje te mogućnosti.

Zato nije mučenik onaj tko je za Krista pretrpio teške muke, poslije ozdravio i umro naravnom smrću. Tek tko je pretrpio muke iz kojih nužno (prirodno) slijedi smrt, pa ako je spašen Božjim zahvatom (čudom) i poslije umro naravnom smrću (kao sv. Ivan Evanđelista), može se reći, da je d o i s t a mučenik i ako se ne može reći, da je mučenik u p o t p u n o m smislu riječi (8).

Smrt ne mora uslijediti oružjem već može i drugim sredstvima: gladom, kamenovanjem, otrovom, ugušenjem i sl.

Zaraženi kod dvorbe bolesnika za vrijeme rata, kuge i sl. nazivaju se samo u neizravnom smislu »mučenici ljubavi« (9), kao i oni koji željno izgaraju za što skorijim sjedinjenjem s Bogom (»mučenici želje«). I Bl. Djevica Marija se samo u neizravnom smislu može nazvati mučenicom (»Regina Martyrum«).

2) z a v j e r u: zapravo za istinitost kršćanske vjere. Zato se mučenici i zovu svjedoci prave Kristove vjere. Pod pojmom »vjera« ne misli se samo na članak vjere, već na svaku istinu, zapovijed i krepost za kojom stoji Božji ugled i koja se na Boga odnosi. Zato svako

(6) N o l d i n (n. dj. I/275) i dr. razlikuju »martyrium infantium et adultorum« s obzirom na slučaj s betlehemskom dječicom.
Uistinu pak postoji samo »martyrium adultorum«, jer ga samo odrastao čovjek može zaslužiti vlastitim ispovijedanjem vjere, dok smrt djece uračunava i prima Bog po svom milosrđu. Tu misao izražava sv. Augustin kad kaže: »Aliorum quidem pretiosa mors martyrum laudem in confessione p r o m e r u i t, horum in consummatione c o m p l a c u i t... Qui iure dicuntur martyrum flores, quos in medio frigore infidelitatis exortos, velut primas erumpentes Ecclesiae gemmas quaedam presecutionis pruina decoxit« (Sermo 10. de Sanctis).

(7) S. theol. II-II, q. 124, a. 1, ad 1; Smrt za Krista bez čina volje — može se nazvati »martyrium materiale et imperfectum«; W a f f e l a e r t, n. dj. str. 48.

(8) S v. A l f o n z, Theol. moralis, l. 6, n. 99; S v. T o m a A., S. theol. II-II, q. 124, a. 4.

(9) Protivno s v. A l f o n z, n. n. mj. n. 100.

kreposno djelo može biti uzrok mučeničke slave, ako ga progoni neprijatelj Božanske vjere i kršćanske kreposti.

Otud slijedi, da nisu mučenici što umiru: a) za kakovu znanstvenu istinu; b) za kakovu svoju sektarsku ideju (Hus); c) za krivu vjeru ili heretičku nauku. Ni za vjeru poginuli stvarni krivovjerac (materijalni heretik) nije pravi mučenik, jer bi kao takav bio svjedok protiv Krista i Njegove Crkve t. j. bio bi svjedok za krivu vjeru. Jasno je međutim, da tkogod umire za Krista, pa bio i stvarni krivovjerac — nalazi određenu nagradu i utjehu svojoj duši kod Oca istine i milosti, ako na sebi nema osobne krivnje; d) ne mogu se smatrati mučenicima ni samoubojice, jer nitko nije vlasnik svoga života nego samo uživatelj. Ako je u povijesti Crkve bilo mučenika koji su n. pr. sami jurnuli u vatru (sv. Apolonija), valja reći, da su to učinili ili iz neznanja ili pod posebnim utjecajem Duha Svetoga.

3) strpljivo. Tko pada pobijeđen u borbi, ne polazi u smrt dragovoljno nego silom; ne ide dakle tragom Kristovim, koji se mogao oteti Židovima ispod križa, ali nije htio.

Zato vojnici u križarskim ratovima nisu mučenici, kao ni oni koji danas padaju boreći se u obrani vjere i Crkve (»martyr non repugnat«). Isto tako čovjek ubijen iz mržnje na vjeru ali u snu, vjerojatno nije mučenik, jer primitak smrti nije uslijedio kao svijestan voljan čin (voluntarium actuale vel virtuale) (10).

Učinak mučeništva jest potpuno opravdanje pred Bogom, slično djelovanju sakramenata (»quasi ex opere operato«). Kao savršen čin ljubavi prema Bogu: a) briše svaki grijeh i svaku kaznu za nj; b) pribavlja mučeniku povećanje milosti i slavu u vječnom životu (11); c) nosi sobom posebnu nagradu (»aureola martyrum«) kao kod djevica i sv. naučitelja (12).

Koga mučenička smrt zatekne u teškom grijehu, taj postizava navedene učinke, ako se prije pokaje za grijehe, jer bez pokajanja nema oproštenja. Ne traži se savršeno pokajanje nego je dosta i nesavršeno (attritio); kad takovo pokajanje dostaje kod sakramenta krštenja, dostatno je i ovdje. Nema razloga zbog ovoga zahtjeva sumnjati o spasu mnogih mučenika, jer nije vjerojatno, da bi itko podnio mučeničku smrt, a da se ne bi barem nesavršeno pokajao za počinjene grijehe u životu.

Hrabrost, znamo, nije najveća krepost, niti je mučeništvo po sebi najsavršeniji ljudski čin (13); ali promatrano u vezi s pobudom (motivom) radi koje se podnosi, mučeništvo je između svih kreposnih čina uistinu najsavršeniji oblik ljubavi. Za dokaz jakosti te ljubavi žrtvuje mučenik najdragocjenije što ima: »Veće ljubavi od ove nema nitko, nego tko dušu (život) svoju položi za svoje prijatelje« (Iv 15, 18).

(10) Protivno Caietanus (Comm. in II-II, q. 124, a. 2) i Waffelaert (n. dj. str. 59) drže dostatnim i voluntarium habituale.

(11) »Kojigod dakle prizna mene pred ljudima, priznat ću i ja njega pred Ocem svojim koji je na nebesima« (Mt 10, 32); »Tko izgubi život svoj poradi mene, naći će ga« (Mt 10, 39); »Tko ljubi život svoj, izgubit će ga, a tko mrzi život svoj na ovom svijetu, sačuvat će ga za život vječni« (Iv 12, 25).

(12) »Aureola est quoddam privilegiatum praemium privilegiatae victoriae respondens«, Sv. Toma A., In 4 Sent. dist. 49, q. 5, a. 5; S. theol. II-II, q. 124, a. 6, ad 12.

§ 2. PRIPADNI DIJELOVI HRABROSTI

Hrabrost nema vrsnih (subjektivnih) dijelova. Ona je posebna krepost, jer joj je predmet poseban i jedinstven: strah od zla i poteškoća do same smrtne pogibli. Negdje te pogibli u vezi sa strahom čak do smrti mogu biti manje ili veće, ali vrsno se ne mijenjaju; uvijek ostaje na istoj crti jedna te ista odvažnost naprama zlu i poteškoći što prijeti.

Bitni (integralni) joj se dijelovi određuju s obzirom na dva njezina glavna pravca djelovanja. Da podnosi poteškoće potrebni su joj kao uvjeti: strpljivost i ustrajnost, a da ih odbija i uklanja: odvažnost i izdržljivost.

Srodni (potencijalni) su joj dijelovi ove iste netom spomenute kreposti, samo pod drugim vidom. Promatrane u vezi s predmetom hrabrosti u najvišem stupnju (smrtna pogibao), zovu se i jesu njezini bitni (integralni) dijelovi, kako je naprijed rečeno. Ukoliko se pak te iste kreposti tiču lakših stupnjeva hrabrosti, lakših predmeta i u neku ruku pomoćnog nekog djelovanja što samo vodi i upućuje k hrabrosti, one se od hrabrosti vrsno razlikuju, jer uzimaju vrsno različan motiv. Predstavljaju kreposti priklonjene k hrabrosti ili

(13) »Tolerare mortem non est laudabile secundum se, sed solum secundum quod ordinatur ad aliquod bonum, quod consistit in actu virtutis, puta ad fidem et dilectionem«, S. theol. II-II, q. 124, a. 3.

k njoj pridijeljene. Zovu se: širokogrudnost i veledušnost s obzirom na čine kojima se uklanjaju poteškoće (ne uklanja ih samo odvažan i izdržljiv čovjek, nego na svoj način i veledušan i širokogrudan); a s obzirom na čine kojima se poteškoće podnose, zovu se jednako strpljivost i ustrajnost.

O njima ćemo reći potrebno u vezi s duhom našega vremena i s obzirom na prilike u kojima živimo (14).

1) **Širokogrudnost** (magnanimitas) je krepost što potiče na izvođenje velikih djela dostojnih visoke časti u svakoj vrsti čestitoga rada. Samo velike duše stvaraju velika djela, da postignu visoku čast što pripada kreposti. Nikada ih pak ne ostvaruju na stramputici, niti sredstvima kojih pred savješću ne mogu opravdati, nego samo na putu kreposti i poštenja. Nema veličine ispod moralne razine. Samo naporna djela izvedena u toj sferi, zaslužuju da budu nazvana velikima, te će ostati trajno i časno u povijesti zapisana, a kod Boga uvažena.

Hrvatski izraz »širokogrudnost« ne pogađa točno, što po misli sv. Tome ima značiti latinski izraz magnanimitas. Možda je zato ispravnije reći: smisao za duhovnu (kreposnu) veličinu. To postaje očito kad vidimo, kakova su (prema Aristotelu) svojstva čovjeka ove kreposti. Sv. Doktor ih stavlja na visoki stupanj, kad ih naziva »superexcedenter laudabiles«. Takav je čovjek: uvijek umjeren — u sreći i nesreći; pripravan drugom pomoći, dok za sebe ne traži ništa; visoko položenima (u časti i vlasti) ne laska, a podložne ne ugnjetava niti prezire; nije slavohlepan i ne gura se u prve redove; ne boji se otvoreno reći što misli, niti se osvrće na mišljenje drugih o sebi; od srca oprašta, a uvrede zaboravlja; ne uživa u časti (osim koliko je to položaju primjereno); nije nagao nego odmjeren i promišljen u nastupu i u poslu; ne ističe puninu svoje časti i položaja nego je radije umanjuje (stari su to nazivali: ironia, »fictio minoris«). Uopće se svojom odlikom ne razbacuje niti je iznosi na javu. Sve su to svojstva velikih duša: što veći broj takovih ljudi, znači velik blagoslov i veliku dobit za okolinu i za narod (15).

(14) S. theol. II-II, q. 128, art. unic.

(15) Prümmer, Manuale theol. moral. sv. II, str. 489; Waffelaert, n. dj. str. 81 i sl; P. Šanc (Život, 1/1941, str. 22) prevodi izraz megalopsychia točno: velikodušnost.

Širok duševni zahvat (»extensio animi ad magna«) ide uvijek za velikim djelima i to na najbolji način. Ne ide za njima zato što čovjeku čine pred ljudima čast, čuvaju mu ime u povijesti i nose čašćenje i divljenje sviju; tako svijet shvaća veličinu. Širokogrudan je naprotiv u pravom kreposnom smislu onaj, tko i u ovom životu teži za najvišom časti, t. j. za jedino pravom odlikom skopčanom s teškim trudom i velikom mukom: za čašću pred Bogom. Takova se čast ne postizava nikako drukčije, nego kreposnim životom. Velika dakle djela na koja potiče ova krepost, djela su velikih i velikodušnih Božjih ugodnika, koji stoljećima svijetle i svijetlit će čovječanstvu kao uzori hrabrosti. Njihova su imena: Pavao iz Tarsa, Augustin iz Tagaste, Jeronim iz Stridona, Bruno iz Kölna, Toma od Akvina, Franjo iz Asiza, Ignacije od Loyola, Terezija iz Alensona, Vinko od Paola i mnogi drugi.

Tako se ima razumjeti tvrdnja da je stvarni predmet ove kreposti: čast kao izvanjska stvar što svjedoči o tuđoj vrijednosti i kreposti, a daje se (iskazuje) Bogu i odličnim ljudima. Širokogrudnim se dakle naziva tko posiže za apsolutno velikim i bez obzira na sve ostalo, teži za djelima koja su pred Bogom vrijedna najveće časti (16).

Oblikovni je predmet ove kreposti: ljepota i vrijednost u postizavanju velikih i najviših časti pred Bogom, skopčanih s velikim trudom. Ne poradi časti kao takovih, nego zato što je najviša čast i odlikovanje pred Bogom izvanredno duševno dobro, vrijedno svakoga truda i skopčano s naporom.

Ovakova je širokogrudnost krepost, jer razumno ravna ljudskim djelovanjem u potrazi za velikim častima i u ovom životu; posebna je krepost, jer ima svoj posebni objekt: na pravom putu postići velike časti za Boga preko velikih kreposnih djela, svladavajući velike poteškoće. Takva se snaga duha i takova težnja, a pogotovo takova aktivna djelatnost ne nalazi u mnogima nego samo u izabranima. Svaki je krepostan čovjek u izvjesnom stupnju i širokogrudan: duševno je njegovo raspoloženje spremno na hrabrost u čitavom kreposnom njegovom djelovanju. Ali — u punom smislu širokogrudni čini su svojstveni samo velikim ljudima (17).

(16) »Magnanimitas consistit circa honores« ... »Recte dicitur magnanimitatem circa honores versari«, S. theol. II-II, q. 129, a. 1 i 2.

(17) S. theol. II-II, q. 124, a. 3, ad 2; a. 4; Göpfert-Staab, II, str. 289.

Iz rečenoga slijedi, da prava širokogrudnost nije u suprotnosti s poniznošću. Širokogrudan i velikodušan čovjek priznaje: da je od Boga što je u njemu vrijedna; s tim se on diči i teži za Božjom čašću. Naprotiv znade da je slabo, nesavršeno i ništetno što je na čovjeku njegovo vlastito, pa se ispravno ravna u ocjeni sebe i drugoga. To pokazuje i dnevni život: samo se male duše bučno izdižu na površinu, bolesno teže za častima pred ljudima i guraju se same u prve redove; velikodušni ljudi stoje skromno po strani; oni zbog toga ne trpe, jer im je ispravno mjerilo prosuđivanja i ocjene samo: veličina i vrijednost pred Bogom.

2) **Veledušnost** (magnificentia, generoznost) ili bolje: smisao za veličanstvena djela ide za veličajnim izvanjskim djelima kao što su građevine, hramova, naučnih i dobrotvornih zavoda, samostana i sl. (»magna factibilia«). Sve u korist i na čast Bogu i domovini, a po razumnom planu i u pravo vrijeme. Širokogrudnost traži veličinu u svakom kreposnom djelovanju, a veledušnost smjera na izvađanje izvanjskih (napose građevnih) djela na slavu Bogu. Takovi se poslovi ne izvode bez velikih troškova, zato ta krepost ravna također mudro i oprezno s izdacima. Ne štedi novca u ove veličanstvene svrhe, ali ga ne rasipa nego brižno privodi k cilju (18).

Posebni predmet ove kreposti jest dakle: izvoditi veličanstvena djela uz velike troškove. S tim su dakako redovno skopčane i velike neprilike; ali te su neprilike i poteškoće još uvijek manje, nego što su pogibli (pa i smrtne) s kojima se ima boriti hrabrost. Zato se veledušnost broji među srodne (potencijalne) dijelove kreposti hrabrosti. Čovjek s ovom kreposti (»magnificus«, od: magna facere) očituje prije svega da ima razvijen smisao za opće dobro. Zaboravlja svoje osobne koristi i udobnosti, a misli na druge; ukoliko što za sebe izgrađuje i tu se očituje njegov smisao za veličanstveno. Nekada su samo kraljevi, carevi, knezovi, pape i biskupi mogli nastupati kao ljudi u kojima je živjelo ovo kreposno, trajno raspoloženje. U posljednjem su se stoljeću gdjegdje k njima pridružili privredni mogućnici kao ljudi, koji su u stanju podnijeti velike troškove za veličanstvena djela. Ali ovi se potonji, osim vrlo rijetkih iznimaka, nisu pokazali duhovno ravnima onima, koje su dostigli u imovinskom pogledu. Mjesto smisla za veličanstvenost, razvio se u modernim od

(18) S. theol. II-II, q. 134, a. 3; P. Šanc (n. mj.) prevodi: Smisao za velike izdatke.

vjere otuđenim ljudima smisao za rentabilnost. Tu manu valja žigosati i utirati put razumijevanju, koje je u prijašnjim stoljećima bilo daleko življe i općenitije. U naše se dane ipak još nalazi uz umjetnike po koja osoba na visokom položaju (redovno su i to crkveni ljudi), koja pokazuje smisao za veličanstvenost gradnja; napose to dolazi do izražaja kod podizanja i ukrasivanja crkvi.

Kod nas se u posljednje doba gradilo razmjerno malo s osjećajem, kako je prikladno Božjemu stanu, da bude veličanstven izvana i iznutra. Ali nismo ipak posvema popustili. Za primjer mogu služiti u Zagrebu: obnovljena crkva sv. Marka, bazilika Lurdske Gospe, nova crkva Krista Kralja u Trnju, spomen crkva u Tomislav-gradu i povjesna spomen-crkvica u Biskupiji kod Knina. Postoji opravdana nada, da ćemo u budućnosti i u tom poslu poći naprijed.

3) **Strpljivost** (patientia) je krepost što jača volju u podnašanju, kad zlo snađe čovjeka. Može zlo doći s raznih strana: kao elementarna nesreća, bolest, kao izraz tuđe zlobe. U zlu se čovjek uvijek žalosti, ali najviše kad ono dolazi od bližnjega. Strpljivost brani, da bol i žalost ne prevladaju nad čovjekom; ne dopušta mu napustiti rad na dobrom putu. Zato je ona krepost, jer slijedi razum u borbi protiv osjetilne težnje, uviđa da je časno i potrebno ne dati čovjeku da podlegne žalosti. Žalost znade kadgod biti tolika, da ukoči svaki pravilan rad i razumnu ocjenu prilika oko čovjeka. Osobito se u zlu žaloste do očajanja ljudi, koji žive samo za svijet i njegove radosti (19).

Kršćanin vjernik naprotiv baš u podnašanju zla učvršćuje svoju odanost Kristu. »U dobru je lako dobru biti — na muci se poznaju junaci!« Nije ni kršćanin u zlu bešćutan (apatičan), nego i on osjeća bol u duši; tek joj ne da razmaha, svladava je i guši, trpi i prekaljuje sebe kao zlato u vatri. Dakako, kršćanin vjernik to čini samo s Božjom pomoći; ljubav k Bogu ulijeva mu snagu, da bez mrmljanja prima i podnosi, što priroda po sebi odurava i od čega bježi. Ljubav k Bogu se dakle očituje kao glavna pobuda plemenite strpljivosti. Kršćanin izlazi iz nesreće čišći, u duši mirniji, Bogu bliži (20).

(19) »Saeculi tristitia mortem operatur« (2 Kor 7, 10); »Multos occidit tristitia et non est utilitas in illa« (Eccli 30, 25).

(20) S. theol. II-II, q. 136, a. 3; Mönnichs, Tugendlehre, str. 192; Göpfert-Staab, II/290.

Ako i jest strpljivost prema rečenomu vrlo potrebna krepost u ljudskom životu, opet ona ne spada među najvažnije (21). Za dobar su život daleko važnije one kreposti koje pozitivno vode k dobru (vjera, ljubav i pravednost), nego one koje sprečavaju zlo. I među ovima je važnija ona što pomaže, da se očuvamo od većega i najvećega zla (hrabrost), nego ona koja pomaže protiv manjega zla. Ali ako se uzme na oko činjenica, da je čovjek u žalosti i boli toliko zbunjen i nesređen, da je u stanju počiniti najveće pogreške, onda se strpljivost podiže do visoka stupnja relativne savršenosti (»patientia opus perfectum habet«, Jak 1, 4), jer u korijenu uklanja zlo, koje bi moglo odvesti na put teških grijeha.

Društveni bi život danas odsijevao od sreće, kad bi među ljudima bilo više strpljivosti i kreposna podnašanja zla, što ga ljudi jedan drugomu zadaju. Pravi će kršćanski vjernik zato nastojati, da se dovine izvjesna potrebna stupnja strpljivosti. U tu svrhu valja da često promišlja:

a) o s t r p l j i v o s t i Gospoda Boga našega s grešnicima, Gospodina Isusa Krista sa židovskim narodom i svojim mučiteljima, te o strpljivosti tolikih svetaca i svetica Božjih u njihovim teškoćama;

b) o p l o d o v i m a s t r p l j i v o s t i kao što su: zadovoljština za grijehe, zasluga za vječni život, otkupljenje od vječnih i vremenitih kazni;

c) o p l o d o v i m a n e s t r p l j i v o s t i: zlo ne postaje s nestrpljivošću manje nego sve teže; gubi se mir duše i svaka kreposna zasluga; stvara raspoloženje na druge grijehe (srdžbu, tučnjavu i sl.).

Bilješka. Sv. Toma razlikuje (22) strpljivo iščekivanje ili dugotrpnost (longanimitas) od strpljivosti (patientia). Isporeduje ju s velikodušnošću s kojom se, veli, po predmetu više podudara nego sa strpljivošću. Znači: k r e p o s n o s t r p l j i v o i š č e k i v a n j e d o b r a, z a k o j e s e z n a d e d a ć e k a s n o u s l i j e d i t i. Već strpljivo čekanje dok zlo mine i dobro zasine, teško je; ali je još teže znati, da dobro ne će osvanuti tako skoro, pa ipak ostati smiren i ne skrenuti s dobra puta. I ako je predmet strpljivosti z l o (žalost), a predmet strpljiva iščekivanja d o b r o, opet se i ovdje javlja žalost zbog odlaganja i dugotrajnog čekanja; u tomu se dakle podudaraju i dugotrpnost se pribraja k strpljivosti.

(21) S. theol. II-II, q. 136, a. 2, ad 1; ad 3.

(22) S. theol. II-II, q. 136, a. 5.

4) **Ustrajnost** (perseverantia) je trajno raspoloženje i z d r ž a t i u k r e p o s n o m d j e l o v a n j u d o k o n c a u n a t o č n a p o r n o s t i i d u g o t r a j n o s t i. Tako uzeta ustrajnost jest p o s e b n a krepost. Ona se obazire na poteškoće koje će s vremenom nadoći zbog toga, što u kreposnom životu treba ustrajati, dan na dan isto ponavljati i svladavati dosadnu jednoličnost. Ustrajan čovjek uviđa, da je to dobro i opravdano, da se tako jača otpornost protiv zlih sklonosti i čuva stečeno duševno dobro. On svladava male poteškoće, da ojača za svladavanje većih. Tako se ustrajnost približuje

Krepost se ustrajnosti ne smije zamijeniti s d a r o m u s t r a j n o-Mala je razlika između nje i p o s t o j a n o s t i (constantia). Cilj im je isti (čvrsto ustrajati u dobru), ali je motiv različan: ustrajnost svladava poteškoće što ističu baš iz dugotrajnosti u radu oko dobra, a postojanost obara ostale izvanjske zapreke.

Krepost se ustrajnosti ne smije zamijeniti s d a r o m u s t r a j n o s t i, što predstavlja Božju milost: ustrajati u stanju posvetne milosti do konca života. Kreposti ustrajnosti nije ovaj dar ni početnu suvišan, nego joj, što više, pridolazi kao potrebna pomoćna milost (24).

§ 3. GRIJESI PROTIV HRABROSTI

Osvrćemo se ne samo na mane protiv hrabrosti, nego i na mane protiv njezinih srodnih (potencijalnih) dijelova: širokogrudnosti i veledušnosti s jedne, a protiv ustrpljivosti i ustrajnosti s druge strane.

1) **Hrabrosti su protivne** mane kod čovjeka, koji je hrabar ili previše (per excessum) ili premalo (per defectum) (25).

a) P r e m a l o je hrabar: s t r a š i v i c a (timidus), koji se boji kad ne treba, više nego treba, i onoga čega se ne treba bojati (»excessus in timendo«); misli da mu odasvud prijeti vremenito zlo, pa i sama smrt; k u k a v i c a (ignavus) nema srca da se odupre, niti od straha uopće pomišlja na otpor (»defectus in audendo«).

To po sebi nisu grijesi nego mane (nesavršenosti) koje se lako izvrću u grijeh; ali prekršaj iz takva straha u velikoj stvari, može biti i

(23) S. theol. II-II, q. 137, a. 1 i 2.

(24) S. theol. II-II, q. 137, a. 3 i 4.

(25) S. theol. II-II, q. 125, 126, 127.

velik grijeh. Najružniji je grijeh kukavičluka — bijeg u smrt (samoubijstvo) zbog životnih poteškoća, nesreće i sl.

b) Odviše je hrabar: nebojša (intimidus). To je mana; na mjestu je naime strahovati, ako je strah opravdan i nije nečasno biti u strahu, gdje možda prijeti i smrt (»defectus in timendo«). Ova se mana zapaža kod ljudi, koji ne znaju cijeniti života kao dara Božjega, niti uopće pomišljaju na Boga, već se samo uzdaju u svoje sile. Tko pak s Bogom radi taj se ne izlaže opasnosti, jer zna, da mu je dužnost čuvati povjereni život. Smionost (audacia) je još veća mana, jer joj se osim preziranja stvarnih pogibelji priključuje još želja za osobnim isticanjem (»excessus in audendo«).

Ni ovo nisu po sebi grijesi, nego tek mogu postati ukoliko navode na grešne čine: dvoboj, opasne skokove iz visine i sl.

2) **Širokogrudnosti** se protive ove mane:

a) Preuzetnost (praesumtio): kad se tko laća djela što premašuje njegove sile, kad sâm precjenjuje svoju sposobnost i sredstva kojima raspolaže.

U životu uvijek ima takvih ljudi. Seneka ih je ovako opisao: »Magnanimitas si se extra modum suum extollat faciet virum minacem, inflatum, turbidum, inquietum et in quascumque excellentias dictorum factorumque, neglecta honestate, festinum« (26). U malom se narodu ovi manjci na karakteru ističu još jače. Ugledajući se u velike, misle i mali, da imaju biti oštri i snažni na riječi, a ne vide, da tim po navedenim Senekinim riječima postaju ne samo »nemirni« i »buntovni«, nego i — »naduti«.

b) Častoljublje (ambitio) je mana što predstavlja neurednu težnju za častima. Neurednost stoji u tom, što častohlepan čovjek teži za častima kojih ne zaslužuje, a stalo mu je usto da se njegova osoba istakne i pomalo okoristi. U naše vrijeme, gdje se duhovne vrijednosti općenito podcjenjuju, često izbijaju na površinu častohlepni pojedinci, stvarno nevrijedni, ali osobno veoma umišljeni o vlastitoj vrijednosti. Osim što su odbojni, oni su za društvo uopće, a za svoju okolinu napose — štetni. Postaju dvostruko veća pokora, ako im uspije zauzeti važan položaj na kojemu se njihova nesposobnost još jače odrazuje.

(26) Seneca, Epist. morales ad Lucilium: de moderamine fortitudinis.

Kako je čast po sebi stvar dobra (ili barem indiferentna) — težnja za njom nije još nikakovo zlo. Grešna je po sebi neuredna težnja, kako je opisana; postaje težak grijeh, ako je nekomu ta težnja za častima postala životni cilj, radi kojega ne mari počiniti i poduzeti sve — pa i podlu klevetu, zastrašivanje i laž — samo da dođe do svrhe. U društvu valja odlučno žigosati takove pojedince, da se drugi, na taj način upozoreni, odvrate od ove ružne mane (27).

c) Taština (inanis gloria) stoji u neurednoj težnji za ispraznom slavom. Kad je Krist rekao: »Neka vaše svijetlo svijetli pred ljudima« (Mt 5, 16), nije zabacio svako slavljenje pred ljudima. I ono ima svoju dobru stranu, jer treba da drugima bude poticaj na kreposnom putu u životu. Ali težnju za ispraznim stvarima i želju, da tko zbog njih pred ljudima uživa neku cijenu i štovanje — odsudio je Gospod po riječima Psalmiste: »Na što ljubite ispraznost i tražite laž . . . ?« (Ps 4, 3).

Obično se taština ispoljuje na ovaj način: a) kad tko u slavi pred ljudima traži sebe, a zaboravlja Boga; b) kad je traži u ispraznostima i prolaznim vrijednostima (ljepota, šport, igra); c) kad je traži ondje gdje joj nikako nije mjesto (pred neukima se praviti mudar).

Po sebi nije taština težak nego lak grijeh, jer predstavlja neurednost u stvari po sebi ravnodušnoj. Ali ona će brzo dovesti do teških grijeha ili postati osnovnom manom, izvorom raznih grijeha. Taština je vrlo štetna mana po krepostan život. Na to upozoruje sv. Toma kad po sv. Grguru nabraja njezine »kćeri«: neposlušnost, razmetanje, podmuklost, prepiranje, tvrdoglavost, svadljivost, znatiželjnost. Sve one idu za isticanjem i nametljivošću, jedna izravno druga neizravno, a sve vode do taštine, koja je mnogu dušu strovalila (28). Od ove se mane valja brižno čuvati. I muško, a pogotovo žensko nalazi stotinu izlika, da joj otvori vrata svoga srca; a od nje nije dalek korak do oholosti i do drugih grijeha (29).

d) Malodušnost (pusillanimitas) je upravo protivna velikodušnosti. Stoji u nekom slomljenom duševnom raspoloženju, po kojem se tko ustručava pred svakim podhvatom, iz osjećaja da prelazi

(27) S. theol. II-II, q. 130, a. 1.

(28) S. theol. II-II, q. 132, a. 5.

(29) Osnovno moralno bogoslovlje, sv. I, str. 180; S. theol. II-II, q. 132, a. 4.

njegovu snagu. Izvor je ovoj mani: a) nepouzdanje u Božju pomoć, b) nepoznavanje samoga sebe, c) bolesno tjelesno ili duševno ustrojstvo (konstitucija). U svakom je slučaju stav, koji valja odsuditi i čupati gdjegod se za nj pokaže sklonost. I u duševnom životu pojedinca i u privrednom životu društva treba ići za odgajanjem svijesnih i poduzetnih ljudi; takovi će biti i Bogu na čast i domovini na korist. Ako je malodušnosti uzrok tjelesne ili duševne prirode — treba pojedinca uputiti na liječničku pomoć.

3) **Veledušnosti** se protive dvije mane: a) r a s t r o š n o s t (sumptuositas), kad netko razbacuje novac koliko nije potrebno i tamo gdje nije potrebno, jer stvar ne iziskuje; b) s i t n i č a v o s t (parvificentia), kad netko teško i sa žalošću pušta novac iz ruku, škrtari tamo gdje bi trebalo izdati, pa vrijedna stvar ne dobiva dostojna izgleda. Nisu ovo po sebi grešne mane, ali mogu dovesti i do grijeha.

4) **Strpljivosti** se jednako protive dvije mane. Jedna se pokazuje u pomanjkanju osjećajnosti (per defectum), kad tko ne osjeća žalosti što ga je zlo snašlo. To zovemo: a) t v r d o s r c e (bezosjećajnost, durities). Tu manu ima onaj, koga nije kadro dirnuti niti na ikakav obzir sklonuti ni vlastito ni tuđe zlo. To je teška mana, neki stupanj neprirodne tvrdoće, koja graniči s okrutnošću. Svojstvo je grešno, svakomu odurno, a po društveni život štetno. Druga: b) n e s t r p l j i v o s t (impatientia) pokazuje, da je žalost prevladala (per excessum) u duši, pa se očituje na izvanjski način u prigovaranju, tuženju ili u srdžbi. Po sebi su to laki grijesi, ali nekada postaju i teški, ako odviše ražaloste ili smute bližnjega (30).

5) **Ustrajnosti** su isto tako suprotne dvije mane: a) t v r d o g l a v o s t (pertinacia) pretjeruje u ustrajnosti, kad tko ustraje na istom putu i onda, kad razum govori da treba okrenuti drukčije. Pretjerana ustrajnost može biti i težak grijeh, ako se radi o velikoj i važnoj stvari kao što je n. pr. tvrdoglavo ustrajanje u krivoj vjeri unatoč boljega spoznanja; b) n e p o s t o j a n o s t (inconstantia) pruža premalo; ona radi poteškoća napušta započeti put i odustaje od daljnjega truda. Nepostojan je čovjek na teret sebi i okolini s kojom dolazi u dodir, jer nije pouzdan ni u kojem poslu.

(30) P r ü m m e r, n. dj. sv. II, str. 495; M e r k e l b a c h, n. dj. sv. II, str. 873.

Ovu manu zove sv. Toma (31) m e k u š t v o m (mollities). Doista mekušac čovjek skreće u sudu i radu sad amo sad tamo — i može tako postati uzrokom grijeha kod sebe i kod drugoga, makar da njegova mana sama po sebi nije nikakav grijeh, nego slabost značaja. U životu ih susrećemo mnogo.

Iz razmatranja o krepostima što se kao srodni (potencijalni) dijelovi manje više približuju stožernoj kreposti hrabrosti, i o manama koje se tim krepostima protive — vidljivo je, od kolike je vrijednosti stožerna krepost hrabrosti. Kad se pak uzme pred oči suvremeni društveni i napose današnji vjerski život, kad se ogledaju poteškoće i izravne navale koje mu prijete na svakom koraku — tek se onda vidi, koliko je vjerniku potrebna hrabrost, da se održi na površini, a da ne potone sa stotinama i hiljadama koji otpadaju od vjere. Ako se pod hrabrošću u prirodnom redu razumijeva pokretno (dinamično) neko stanje, koje u životu izvodi promjene, nosi nove poglede i mogućnosti razvoja, uspona, iživljavanja — jednako je tako i u natprirodnom redu i u radu oko natprirodnog ideala. Ta je pokretnost (dinamika) potrebna i privlačiva. Znamo da je nepokretnost (pasivnost) daleko od pravoga kršćanskog kreposnog djelovanja; ali a k o j e k r e p o s t h r a b r o s t i i k a d a p r i s t a j a l a k l i c u i s r c u k a t o l i č k i h v j e r n i k a, p r i s t a j e d a n a s! A ako smo je uvijek s izvjesnim ponosom spominjali imajući pred očima legije kršćanskih mučenika — valja nam je našoj omladini spominjati i tumačiti danas kao najznačajniju crtu u značaju ljudi novoga doba. Daleko neka bude od nas mlakost i mlitavost, malodušnost i nepostojanost, daleko sitničavost, taština i mekuštvo! Neka nas hrabrost vodi u radu za konačnom svrhom života; neka nas ona vodi jednako i u nastojanju oko posrednih svrha, u radu za ostvarenjem vremenitih ciljeva koji će nam olakšati ovaj život, da se u zadovoljstvu, slobodi, miru i napredovanju među ljudima, uspnemo do Oca mira i sreće u vječnosti!

Ovoj vanrednoj važnosti što je natprirodna krepost hrabrosti ima za život ljudski, sâm Gospod stvarno priklanja posebnu pažnju, kad nam po Duhu Svetomu daje poseban d a r h r a b r o s t i. Krepost

(31) S. theol. II-II, q. 138, a. 1.

nas jača u podnašanju zla i poduzetnosti oko dobrih djela. Ali to nije uvijek dosta: zlo su i pogibao katkada tako jaki, da bi čovjek podlegao i odustao od daljnje borbe na putu do konačne svrhe. Tu, eto, jača dušu Duh Sveti i natprirodno je pomaže, da čovjek ne napusti započeta djela, nego da svlada zapreke i izdrži do konca. Duh sveti ulijeva u dušu pouzdanje, razgoni strah i pomaže na putu do pobjede (32).

U sv. Pismu postoji na mnogo mjesta zapovijed o hrabrosti; u Starom Zavjetu se ona spominje u vezi s vremenitim, a u Novom Zavjetu s vječnim vrijednostima. Ako te zapovijedi i jesu ili u negativnom obliku ili ako pozitivno upućuju samo na izdržljivost nekoga vremenita zla, one ipak jasno kazuju želju Gospodinovu: da se ne damo slomiti, nego da puni pouzdanja u Njegovu pomoć nastavljamo borbu s neprijateljem naših duša, koji kao ručeći lav obilazi i traži koga bi progutao. Ali i u toj najvećoj opasnosti, veli sv. Petar: Oprite se jaki u vjeri! (Pet 5, 8); a sv. Jakob dodaje utješno: Oprite se sotoni i pobjeći će od vas! (Jak 4, 7).

Korisno se mogu upotrebiti svi poticaji sv. Pisma na strpljivost i ustrajnost (Rim 12, 12; Kor 15, 58; Žid 10, 36); misli o prolaznosti ovoga života i ništavosti zemaljskih dobara (Jak 4, 15; Lk 12, 18; Tim 5, 10); o nesreći što na čovjeka vreba na svakom koraku (Prov 13, 21; Eccli 37, 21; 2 Mk 14, 22). Najsnažniji je poticaj na hrabrost svakako ljubav prema Bogu i pripravnost sve prije podnijeti, nego izgubiti Božju ljubav (Rim 8, 35).

(32) »Quandoque non subest potestati hominis ut consequatur finem sui operis vel evadat mala seu pericula, cum quandoque opprimatur ab eis in morte; sed hoc operatur Spiritus Sanctus in homine, cum perducit eum ad vitam aeternam, quae est finis omnium bonorum operum et evasio omnium periculorum: et huius rei infundit quamdam fiduciam menti Spiritus Sanctus, contrarium timorem excludens; et secundum hoc fortitudo donum Spiritus Sancti ponitur«, S. theol. II-II, q. 139, a. 1.

ODSJEK IV.: KREPOST UMJERENOSTI

Literatura. K. Adam: Primat der Liebe, Kevelaer (1939); J. Creusen: La chasteté, NRTh, 65 (1938); L. Hansel: Die Jugend und die leibliche Liebe, Innsbruck (1938); J. de Lacretelle i dr.: Seksualni problemi, Zagreb (1939); G. Ries: La castità e la Chiesa, Milano (1939); Schröteler: Die geschlechtliche Erziehung, Düsseldorf (1929); Tillmann: Die Verwirklichung der Nachfolge Christi, I. Band, Düsseldorf (1936); S. Thomae Aquinatis: Summa theologica, II-II, tom. IV, Torino (1928); J. de la Vassière: Il pudore istintivo, Milano (1938); J. G. Waffelaert: De virtutibus cardinalibus, tr. I, Brugis (1889); Walter, Die Leib und sein Recht im Christentum, Donauwörth (1910).

Za osobni je život pojedinca osim razboritosti i hrabrosti od vrlo velike važnosti krepost umjerenosti. Ne ćemo pretjerati ako kažemo, da se najveći dio ljudskih osobnih grijeha prosječno ima bilježiti na račun raznovrsnih povreda baš ove kreposti. Osjetilna je težnja srditosti (appetitus irascibilis) u čovjeku jaka i znade ga vrlo često zavesti na grijehe nestrpljivosti ili preuzetnosti, kukavičluka ili taštine. Ali požudna je osjetilna (moć) težnja (appetitus concupiscibilis) kud i kamo jača. Njoj se pojedinac mnogo teže opire; pod navalama njezinih poriva i prohtjeva stradavaju duše svakodnevno, a mnoge propadaju zauvijek. Razlog stoji u činjenici, da je čovjek u prvom redu osjetilno biće i da se njegovo duševno djelovanje nužno izvija preko osjetila. Najsnažnije djeluje na nj što mu je najbliže i čega se neposredno dotiče. Zato su tjelesne požude, strasti i radosti tjelesnih ugodnosti najopasnije za njegov viši duševni život, jer prijete, da ga povuku dalje od onoga što zdrav razum može opravdati. U požudnoj bi se sklonosti čovjek jedva odhrvao zlu, da mu nije pomoći koju nalazi u kreposti umjerenosti.

Sv. Doktor je i ovoj stožernoj kreposti posvetio mnogo pažnje (1), a jednako i svi stariji bogoslovi, koji su bilo pisali tumačenja k ovom dijelu njegove Summe, bilo da su napose raspravljali o stožernim krepostima (2). Od novijih se bogoslova koji taj vraća k starim izvorima i u ovoj stvari. Mi ćemo slijediti sv. Tomu, istina u manjem opsegu, ali s namjerom da ne propustimo barem onoga, što je najpotrebnije za dobro poznavanje ove kreposti.

(1) Sv. Toma Akvinski: S. theol. II-II, q. 141-170.

(2) Kajetan, Billuart, Lessius. Sv. Alfonz M. de Liguorio, Waffelaert, Merkelbach i dr.

§ 1. DEFINICIJA I PREDMET UMJERENOSTI

1. — **Umjerenost** označuje po sebi neko ublaživanje ili traženje mjere (temperantia, moderatio). U najširem će smislu umjerenost predstavljati ovakovo traženje mjere u kojemgod ljudskom postupku, zapravo u svakom ljudskom djelovanju, unutarnjem ili izvanjskom. U tom se smislu ona javlja kod svake kreposti kao vodić, jer nema kreposti bez određena stupnja umjerenosti. U užem pak smislu ona predstavlja onakovo traženje mjere kakovo razum provodi kod osjetilna djelovanja, koje se najviše i najlakše otima razumnom upravljanju. U tom užem smislu znači umjerenost: krepost što u čovjeku ravna osjetilnim težnjama i nasladama za dodirom (tactus).

Ove su osjetilne težnje vrlo jake, jer se odnose na održanje ili na uzdržavanje kako pojedinca tako vrste. Radi te posebne jačine potrebna je čovjeku posebna krepost, da ih ravna i svladava. Ona može biti prirodna (stečena) ili natprirodna (darovana). Nije joj nosilac volja, nego osjetilna težnja; razum je vodi kad svladava i kroti tu težnju i tako je svodi na pravu mjeru za poželjenjima i uživanjima kod onih ljudskih čina, što su po svojoj prirodi isključivo tjelesni (carnales). Umjerenost slijedi u svom nastojanju sud razuma, a ide za svrhom što je pojedincu prokazuje kao njegovo dobro. Stečena umjerenost ide za prirodnom, a darovana za natprirodnom svrhom.

Umjerenost nije dakle krepost samo zato, jer se u njoj očituje razumsko traženje mjere u dobru, nego je još posebna krepost, jer ima svoj poseban predmet (3), kako ćemo odmah pokazati. Ona je ujedno i stožerna krepost: umjereno držanje i postupak kod osjetilnog uživanja i te kako je hvalevrijedan stav, jer su te radosti najuže vezane s prirodom čovjeka, pa su zato najjače i najteže im je odoljeti. Osim toga su predmet njihova uživanja najpotrebnije stvari u životu. Unatoč toga nije umjerenost među ćudorednim krepostima najodličnija; pred njom su sve tri ostale. Razboritost je po sebi prva među svima, a pravednost i hrabrost nadmašuju umjerenost, jer se ne bave samo oko pojedinca, nego u prvom redu vode račun o dobru zajednice (4).

2. — **Predmet umjerenosti.** Materijalni se predmet umjerenosti razlikuje na daljnji i bliži. Bliži materijalni predmet sačinjavaju s jedne strane osjetilne težnje za tjelesnim uživanjem dodira, i uživanje

(3) S. theol. II-II, q. 141, a. 1 i 2.

(4) S. theol. II-II, q. 141, a. 7 i 8.

zbog njega; s druge strane žalost, ako ih nema. Daljnji su predmet čini kojima se očituju te vrste uživanja: hrana i pilo što služe za tjelesno održanje pojedinca, te spolni čini što služe za održanje vrste. Umjerenost je napose potrebna tamo, gdje se javlja najjača požuda radi najveće naslade i uživanja. Najveća se požuda osjeća kod prirodnog djelovanja, jer je s njim zbog osjetilne veze skopčana najveća naslada. Ona je tim veća što je djelovanje prirodnije. A među najprirodnije ljudske radnje spada djelovanje, koje ide za održanjem pojedinca (hrana) i vrste (rasplod). Pošto su pak ta uživanja vezana na osjetilo dodira, predmetom umjerenosti su prvenstveno uživanja dodira. Dosljedno: tek u drugom redu dolaze uživanja ostalih osjetila, najviše okusa i spolnih organa, ukoliko su u odnosu s uživanjem dodira (5).

Oblikovni predmet (objectum formale quod) umjerenosti stoji u razumnom upravljanju ovih uživanja prema svrsi, radi koje nam ih Bog dao. Pobuda je njezina (objectum formale quo) naročita ispravnost i valjanost, što se očituje u sređenom umjerenom uživanju naslada i radosti ove vrste.

3. — **Pravilo umjerenosti** (»regula temperantiae«) ima se uzeti i utvrditi prema potrebama ovoga života. Što su i kakove su te potrebe upućuje svakoga zdrav razum, a jasno pokazuju odredbe Božje volje u sv. Pismu (6). Potrebe su bezuvjetna značenja, kad se radi o uzdržavanju života (hrana i pilo) ili potrebama vrste (rasplod). Uvjetna su značenja tamo, gdje se mora uzeti obzir na zdravlje i položaj osobe, na običaje i prilike mjesta. Ne može se od svakoga čovjeka i u svakoj prilici zahtijevati sve što potrebe života bezuvjetno iziskuju. Zato je razum tu, da ustanovi red u potrebama i u djelovanju čovjeka, te da uputi na vlastito dobro ne samo pojedinca nego i zajednicu. Što se usklađuje s njihovom svrhom, bit će i nji-

(5) »Ideo circa delectationes ciborum et potuum et circa delectationes venereorum est proprie temperantia. Huiusmodi autem delectationes consequuntur sensum tactus... Et sic circa delectationes aliorum sensuum, inquantum referuntur ad delectationes tactus est temperantia, non principaliter, sed ex consequenti...« S. theol. II-II, q. 141, a. 4; ibid. ad 3.

(6) Sv. Augustin: »Habet virtus temperantiae in rebus huius vitae regulam utroque testamento firmatam, ut eorum nil diligat, nil per se appetendum putet, sed ad vitae huius atque officiorum necessitatem quantum satis est, usurpet utentis modestia, non amantis affectu«. De moribus Eccl. cath. c. 21.

hovo dobro, pa će tako potrebe za ostvarenjem životne svrhe najbolje prokazati pravilo u umjerenom radu i uživanju sviju i svakoga (7). Ispravno se zato može označiti dvostruko pravilo umjerenosti prema različnosti svrhe ovih glavnih potreba ljudskog života. Prva se potreba odnosi na uzdržavanje vrste, a druga na uzdržavanje pojedinca. Zato glasi:

I⁰ pravilo: Spolni odnos (uživanje) izvan braka nije dozvoljen; u braku je dozvoljen onako i onoliko, koliko svrha ovoga čina razumno dozvoljava.

II⁰ pravilo: Poraba se hrane i pila ima ravnati prema tome, da se čovjek održi tjelesno zdrav i duševno sposoban za vršenje dužnosti svoga zvanja.

Ova pravila ravnaju životom čovjeka kao bliže mjerilo (norma) podvrgnuto višemu i konačnom ćudorednom pravilu ljudskog djelovanja. Ono je natprirodno i čitav ovaj život ljudski upravlja i usmjeruje prema natprirodnoj konačnoj svrsi. Sve uživanje na koje čovjeka upućuje i navodi njegova tjelesna strana, može se i mora harmonično uskladiti s tom konačnom svrhom. Umjerenost ima zadaću, da kaže pojedincu gdje je granica, do koje se može poći bez povrede konačne svrhe. Uživanje samo radi uživanja — znamo da je grešno (8), jer posvema istiskuje svaki viši obzir; ali uživanje koje se usklađuje s konačnom svrhom, makar i nastalo radi uživanja, olakšava rad čovjeka oko spasenja duše (9).

Bilješka. Što je ovdje do sada rečeno, ima u vidu stečenu krepost umjerenosti. Između nje i ulivene (darovane) kreposti umjerenosti postoji vrsna razlika: ulivenoj je oblikovni predmet vjera, a svrha vječno blaženstvo; stečenoj ljepota i valjanost umjerenog uživanja tjelesnih radosti, a svrha održanje života pojedinca i vrste. O tom smo govorili u I. knjizi gdje smo utvrdili vrsnu razliku između stečenih i darovanih kreposti uopće (10).

(7) »Temperantiae ipsius finis est et regula beatitudo, sed eius rei qua utitur finis et regula est necessitas humanae vitae« S. theol. II-II, q. 141, a. 6, ad 1.

(8) Inocent XI. je odsudio ove dvije tvrdnje: »Comedere et bibere usque ad satietatem ob solam voluptatem non est peccatum, modo non obsit valetudini, quia licite potest appetitus naturalis suis actibus frui« (8) i »Opus coniugii ob solam voluptatem exercitum omni penitus caret culpa ac defectu veniali« (9), DB. n. 1158, 1159.

(9) S. theol. I-II, q. 63, a. 4.

(10) Osnovno moralno bogoslovlje, sv. I. str. 171, 172.

§ 2. PRIPADNI DIJELOVI UMJERENOSTI

Sv. Toma ustanovljuje (11) najprije općenito dijelove umjerenosti prema razdiobi na vrsne, bitne i srodne dijelove, a potom govori o njima napose. Sve što je tu rečeno, nije na odmet ni za naše današnje vrijeme. Uz ovaj ili onaj dodatak, ove su kreposti suvremenom našem naraštaju jednako potrebne, čak možda i potrebnije nego suvremenicima sv. Tome.

Kao bitni (integralni) dijelovi t. j. uvjeti za potpun i savršen stupanj kreposti, smatraju se: a) sramežljivost, po kojoj čovjek bježi od takovih čina, koji se protive umjerenosti i vrlo ga ponizuju, jer traže radost u uživanjima što se izjednačuju s uživanjem nerazumnih stvorova; b) poštenje (osjećaj pristojnosti), po kojem se čovjek raduje ljepoti umjerenosti, jer po njoj odskače ne samo od nerazumnih bića, nego i od onih razumnih stvorova, koji se u tjelesnom uživanju dadu zavesti do niska stupnja.

Kao vrsni (subjektivni) dijelovi umjerenosti smatraju se njezine vrste. S obzirom na dvovrsnu nasladu tjelesnog dodira, brojimo ih: a) kod naslada za održanjem pojedinca: uzdržljivost u jelu i trijeznost u pilu; b) kod naslada za održanjem vrste: čistoću u spolnom odnosu (prema ženi) i stidljivost u vršenju konačnog spolnog djela (međusobni dodir, cjelivanje i dr).

Kao srodni (potencijalni) dijelovi umjerenosti vrijede drugotne, njoj bliže kreposti, koje na svoj način provode neku izvjesnu mjeru u svom predmetu i tako obuzdavaju pojedinca u njegovom djelovanju, da bude umjeren. Četiri ih brojimo kao glavne: uzdržljivost, dobrotu (nježnost), blagost i skromnost, a pribrajamo amo još i dvije njihove podvrste: poniznost i čednost.

Njihovom posebnom razmatranju ćemo posvetiti nešto prostora u uvjerenju, da je poznavanje ovih kreposti od velike vrijednosti svakomu i u svako vrijeme. Dušobrižnik koji je na njih napose upozoren, znat će ocijeniti, gdje je i kada je mjesto da o njima govori svojim vjernicima.

I) **Sramežljivost** (verecundia) nije u pravom smislu riječi krepost nego čuvstvo. Ona je stvarno strah pred nečim sramotnim (»timor

(11) S. theol. II-II, q. 143, art. unic.

de turpi actu«) (12). Krepostan se čovjek nema razloga bojati, da će počiniti sramotan čin, niti da ne će moći svladati napasti da ga počini. Tko se ipak boji, znak je da nema potrebne kreposne savršenosti. Ali pošto je i taj strah svake hvale vrijedan, ako sramežljivost kadgod zovu krepošću, ima se to uzeti u širem značenju pojma.

U prvom se redu sramežljivost očituje u strahu, da osoba ne bude izložena prigovoru ili ukoru zbog nečega što ljudi smatraju sramotnim. To ne mora biti kakav osobni (izvršeni) sramotan čin, nego je nekada siromaštvo, nekada pak kakova tjelesna ili duševna mana. Ako ovaj strah od prigovora vodi pojedinca do priznanja vlastite slabosti ili do izbjegavanja svakoga inoga čina, koji bi se mogao nazvati sramotnim, dobar je, i vodi prema kreposnoj stazi. Tamo pak gdje taj i takav strah unosi u dušu žalost i osjećaj potištenosti zbog možebitna prigovora ili ukora pred ljudima, nije on znak kreposna raspoloženja i ne vodi k dobru. Tu je sramežljivost mana i znak slabe volje.

Sramežljivost odvraća čovjeka od mnogih grijeha. Ako se kadgod događa, da se netko ustručava počiniti manji, a ne ustručava se počiniti veći grijeh, događa se to s razloga, što se nekada težak grijeh čini m a n j e sramotnim (tako se laž čini sramotnijim grijehom nego n. pr. čin zavisti) ili što je vezan uz neko izvanjsko s t a n j e osobe, po kojem u očima ljudi izgleda manjim grijehom (otimačine se kadgod ljudi manje stide nego krađe), i ako to stvarno nije (13).

Pred svojim se rođacima i bližnjima čovjek srami više, nego pred ljudima s kojima rijetko dolazi u saobraćaj. Razlog je u činjenici: svakomu je više stalo do suda onih koji ga bolje poznaju, nego do suda nepoznatih ili neuglednih ljudi, jer mu otuda može uslijediti veće ili manje zlo ili neugodnost. Što se sramežljivost ne zapaža kod s t a r i j i h, jednako kao ni kod p o š t e n i h ljudi, ima se pripisati njihovom duševnom raspoloženju, po kojemu oni ne osjećaju, da im prijeti kakav prigovor s ikoje strane u njihovom radu; a što je to isto slučaj i kod n e p o š t e n i h (pokvarenih) ljudi, razlog je u posve protivnoj činjenici: ovi ne smatraju ni onoga vrijednim prigovora, što je stvarno zlo i nepošteno (14).

(12) Sv. Ivan Damascenski, De fide orthodoxa, l. 2, c. 15.

(13) S. theol. II-II. q. 145, a. 1; a. 2, ad 1; a. 2, ad 4.

(14) S. theol. II-II, q. 145, a. 4 i 5.

II) **Poštenje** (osjećaj čestitosti, honestas). Pod izrazom »honestum« se ima razumjeti ono što je dostojno hvale, jer je čestito i odraz neke vrline. Prema tomu se kao bitni dio umjerenosti može smatrati svaki pošten čin, jer je izraz ljubavi, osjećaja i nastojanja za onim što je kreposno. Otud stoji, kako kaže sv. Toma, da »ista duo« — pošteno i kreposno — »re quidem sunt eadem, licet ratione et nominibus distinguantur« (15). Stvarno se pošteno, dostojno i kreposno izjednačuje s onim što nazivamo lijepim u duhovnom smislu (»spirituale decorum«). I ljudsko se djelovanje, kad je razumno usklađeno sa svrhom radi koje se odvija, naziva lijepim i poštenim. Što je ono u tom slučaju ujedno i k o r i s n o, te što čovjeku donosi izvjestan stupanj radosti i u ž i v a n j a, stvarno je posve opravdano. Kad razum odobrava neki čin, hvali ga i odobrava s razloga što je u skladu s prirodnim potrebama; a čim djelo odgovara prirodi nosioca, donosi mu radost. Zato je svako pošteno (čestito) djelo po prirodi stvari ujedno i korisno. Ali obratno — ne mora biti tako: može nešto odgovarati osjetilima (dakle biti ugodno), ali ne mora odgovarati razumu, pa u tom slučaju nije ni pošteno ni korisno.

Razum dakle razlikuje: p o š t e n o (čestito, dostojno, pristojno) je što zaslužuje pohvalu radi duhovne ljepote; k o r i s n o je što se može upotrebiti za drugu stvar, a u g o d n o što smiruje osjetilnu težnju.

Ako se ovako shvati osjećaj čestitosti (honestas), onda se može i mora smatrati bitnim dijelom umjerenosti. Jasno se to vidi iz riječi sv. Tome: »Poštenje (čestitost) je neka duhovna ljepota. Lijepom se suprotstavlja ružno. Suprotnosti se pak najviše uočuju, kad se postave jedna uz drugu. Čini se zato, da poštenje (čestitost, pristojnost) napose pripada k umjerenosti, što odbija pojave koje čovjek smatra najsramotnijima i najnepristojnijima — naime živinske naslade. Zato se i u samom nazivu «umjerenost» nazrijeva razumski dobar čin, koji zaustavlja i obuzdava zle požude. Tako se dakle osjećaj poštenja i pristojnosti, ukoliko se s posebnih razloga pridaje umjerenosti, postavlja kao njezin b i t n i dio; ne kao vrsni (subjektivni) dio ili kao pridijeljena krepost (srodni dio), nego baš kao bitni dio, kao njezin neki u v j e t« (16).

(15) S. theol. II-II, q. 145, a. 9.

(16) S. theol. II-II, q. 145, a. 4.

Za praksu. Koliko ove kreposti znače za život pojedinca i za društvo, znadu najbolje ljudi koji imaju posla s osobama bez osjećaja sramežljivosti i poštenja. Roditeljima je i odgojiteljima dužnost usaditi ova dva sveta cvijeta u srce djece i omladine; bez njih nema nikakove nade na koristan napredak ni za duševni ni za građanski život pojedinca. Možda nije na odmet spomenuti, da je duh našega vremena, utjecaj suvremenih ideologija i liberalistički vijek pred nama — u velikom stupnju zatrovao atmosferu u kojoj živimo. Preporodni će rad najnovijih nastojanja doma i u ostalom evropskom svijetu, imati još duge i teške borbe, dok svlada i istrijebi sav negativizam, koji je upoprijeko osvojio duše obrazovanih slojeva.

III) **Čistoća** (castitas). Čistoća općenito označuje stanje slobodno od ljage ili mrlje. Na čovjeku ovim istim izrazom označujemo kako fizičko tako i duševno stanje slobodno od svake ljage. Omeđivši se samo na polje ljudske duševnosti, kad ovdje govorimo o čistoći, ne mislimo na čistoću u prenesenom smislu: biti slobodan (»čist«) od sklonosti ili veza koje dušu zaokupljaju i privlače k raznim stvarima, osobama, idejama. I u tim se duhovnim vezama duša naslađuje i uživa kao kad se veže ljubavlju uz Boga, svoje zvanje, misijski rad i sl. To bi bila t. zv. duhovna čistoća (»castitas spiritualis«) (17). U pravom, ali još uvijek općem (širem) značenju, razumijevamo pod pojmom čistoća: posebnu krepost koja se bavi razumnim svladavanjem i stišavanjem požudnih naslada u čovjeku (18). U strožem (užem) pak smislu čistoća je: krepost što prema razumnom nalogu obuzdava ili odbija težnje za spolnim uživanjem (nasladama).

1. — Među posljedicama istočnoga grijeha najsilnija je požuda za tjelesnim (spolnim) nasladama, skopčanim po volji Stvoriteljevoj s činom rasplođivanja ljudskoga roda. Uživanje (naslada) skopčano sa spolnim činom kod muškarca i žene, samo je izravan jači poticaj, da se čovjek voljno prihvati tereta i dužnosti odgoja potomaka, do kojih dolazi preko spolnog čina. Ali toj se prirodnoj težnji ne smije pustiti potpuna sloboda, jer bi ona u svojoj slijepoj neobuzdanosti prevršila mjeru i pošla putem, koji nije u suglasnosti s voljom Stvoritelja. Zato krepost čistoće ima dužnost izravno suzbijati baš

(17) S. theol. II-II, q. 151, a. 2; Tillmann, Die Verwirklichung der Nachfolge Christi, I, str. 105.

(18) Latinski izraz »castitas« podsjeća na castigare, t. j. kažnjavati, obuzdavati požudu, kao što roditelji kažnjavaju neobuzdanu djecu. S. theol. II-II, q. 151, a. 1.

prohtjeve za neurednim spolnim uživanjem i svoditi ih na pravu mjeru. Ostale tjelesne težnje svladava ona i upravlja samo ukoliko potiču, podjaruju i pomažu požudu za spolnim uživanjem.

Čistoća je krepost i to posebna krepost što: a) razum uređuje, svladava i upravlja djelovanjem osjetilnog teženja; b) radi se o posebnoj vrsti djelovanja: svladavanju požude za spolnim uživanjem. Ta se požudna težnja ističe posebnom snagom i vrlo se teško svladava.

Očito je prema tome, da se čistoća kao krepost razlikuje od uzdržljivosti (abstinentia), makar da se jedna i druga odnose na uživanja dodira (tactus). Pobude (motivi) uživanja su im različni, a specifično su različne i vrste uživanja, zato se i jedna krepost razlikuje od druge (19). Čistoća obuzdava ili odbija težnje za spolnim uživanjem prema stanju u kom se tko nalazi: tako u bračnom stanju obuzdava, a u izvanbračnom posvema odbija svaku težnju za spolnim uživanjem.

2. — **Kolikovrsna je čistoća.** Razlikujemo je prema predmetu, staležu i načinu:

1) Prema predmetu (materiji) se dijeli na: a) bračnu (matrimonialis, conjugalis): što ravna dozvoljenim spolnim uživanjem u braku; a) izvanbračnu (extra conjugalis): što upravlja spolnim težnjama osoba izvan bračnog veza.

2) Prema staležu u kom se osobe nalaze, može se razlikovati trovrsna čistoća: a) djevičanska: u subjektu koji se nikada nije podao spolnom uživanju i ne kani; b) bračna: gdje se bračni drugovi čuvaju svakoga nedozvoljenog uživanja, a dozvoljenim se služe po uputi zdrava razuma; c) udovička: gdje se bivši bračni drugovi potpuno uzdržavaju od spolna uživanja, s odlukom da tako žive do smrti ili do novoga braka.

3) Prema načinu kako se provodi jest dvovrsna: a) potpuna: kad je isključeno svako spolno uživanje, pa i dozvoljeno; b) nepotpuna: kad je isključeno samo nedozvoljeno uživanje (kao u čestitom bračnom životu).

3. — **Djevičanstvo** (virginitas) se razlikuje od čistoće: materijalno, što čvrstu odluku (uzdržavati se od svakoga spolnog uživanja) izvršuje osoba u spolnom obziru još posve netaknuta; for-

(19) S. theol. II-II, q. 151, a. 3

malno, što odluka nosi značaj trajnosti — do smrti. Prvi se elemenat osvrće na tijelo, drugi na dušu; oba zajedno su potrebna da se može govoriti o kreposti djevičanstva u pravom smislu (20). Ono je prema tome točno označeno kad kažemo: djevičanstvo je čvrsta volja nepovrijeđene (nepozlijeđene) osobe trajno se uzdržavati od svih spolnih uživanja.

Naziv je uzet po osobama ženskog spola (djevica); ali i muškarci se u moralnom pogledu označuju tim nazivom. Na oba se spola stavljaju posve isti zahtjevi: da su doista čisti od potpuna spolna zadovoljenja (materijalni elemenat), i da je voljni čin (odluka) doista trajan i neslomiv (formalni elemenat). Može zbog fizičke sile uslijediti oskvrnjenje tijela — protiv volje osobe; formalni se značaj djevičanstva u tom slučaju ipak ne gubi (21).

Čistoća se po sebi ne obazire na stanje osobe u tjelesnom pogledu: da li je (spolno) povrijeđena (pozlijeđena) ili nije. I baš zato djevičanstvo nadmašuje i savršenu čistoću, jer k njoj još dodaje odliku tjelesne nepovrijeđenosti.

Tjelesna se nepovrijeđenost gubi kod obiju spolova voljnim grešnim činom polucije (orgazma); kod žena još naposc: ako uz požudu uslijedi povreda himena (»signaculum virginale«). Prema tome se može osoba povrijediti na tri načina:

a) samo tjelesno, ako rečena povreda uslijedi mimo volje;

b) samo duševno, ako uslijedi svojevoljni pristanak na grijeh, ali bez djela t. j. bilo nepotpunim uživanjem (delectatio venerea incompleta), bilo opozivom voljna čina o trajnom čistom uzdržavanju;

c) tjelesno i duševno, ako uslijedi potpun, svijestan voljan grešni čin.

U prvom se slučaju ne gubi djevičanstvo nikako; u drugom se duše gubi, ali se dade popraviti (reparabiliter); u trećem se slučaju gubi posvema i trajno (irreparabiliter).

Kako je uvijek bilo, tako i danas ima prigovora protiv djevičanstva kao staleža. Prigovori sa zdravstvenog gledišta nemaju nikakove

(20) S. theol. II-II, q. 152, a. 1; Tillmann, n. dj. str. 108.

(21) »Integritas corporalis membri per accidens se habet ad virginitatem. Unde si contingat quod per alium modum aliquo casu membri integritas corrumpatur, non magis praeiudicat virginitati, qum si corrumpatur manus aut pes« S. theol. II-II, q. 152, a. 1, ad 3.

vrijednosti, jer ih obaraju medicinski ugledni stručnjaci (22). S moralnog se gledišta prigovori pozivaju na onu: »virtus in medio«, pa odbijaju djevičanstvo kao pretjeranost. Koji tako govore, krivo razumijevaju spomenuti aksiom: ne radi se o nekom srednjem postupku s obzirom na čistoću, kao da bi neki njezin stupanj značio nešto previše, a drugi premalo, pa da bi krepostan stav bio u sredini. Ne znači to riječ »virtus in medio«, jer se ne da naći sredina između djevičanske čistoće i spolnog uživanja izvan braka, kao što nema sredine između dobra i zla čina. Ovdje se radi o srednjem putu ili mjeri, što je razum odabire i usvaja kao mjeru postupanja (»in medio«) i kao dužnost onoga stanja u kojemu se pojedina osoba nalazi. Pa zato i ako postoji sredina između djevičanstva i nedozvoljena spolnog uživanja — to je uživanje u zakonitom braku — ništa se to i nikako ne tiče onih, koji su već svojevoljno i dragovoljno odabrali svoj put i svoju stazu kojom kroče prema svome konačnom cilju: život u braku ili izvan braka (djevičanstvo) (23).

Djevičanska se čistoća vrsno razlikuje od čistoće u širem smislu, jer ima svoj vrsno različan predmet: odluku trajno se uzdržavati od svakoga spolnog užitka. Stanje je djevičanstva odličnije od ženidbena stanja, jer je prvenstveno usmjereno na dobro duše, dok je ženidbi svrha tjelesno umnažanje čovječanstva. Dobro duše je pak uvijek odličnije od dobra tijela. Osim toga je Krist Gospodin uzvisio djevičanstvo do najviše cijene, kad se udostojao roditi od Djevice Majke. Sv. Pavao govori o djevičanstvu uz veliku pohvalu u 1. poslanici Korinćanima. Po izričnoj njegovoj napomeni te su riječi »savjet« Pavlov, kao čovjeka koji je »dobio milosrđe od Gospodina« (1 Kor 7, 25) i koji u sebi »ima Duha Božjega« (1 Kor 7, 40), pa može s potrebnim ugledom dati savjet o provađanju života u djevičanstvu.

Uza sve to što je djevičanstvo najviši stupanj čistoće, jer nadvisuje udovičku i bračnu čistoću, nije ono najveća krepost. Samo djevičanstvo nije drugo nego sredstvo do svrhe. Čovjek se u njemu slobodnije, življe i lakše bavi stvarima koje uzdižu dušu do Boga i upravljaju mu staze k vječnom spasenju. Ali ima sredstava koja ga vode do svrhe uspješnije od djevičanstva, kao što su vjera, ufanje i ljubav. Zato su one kao kreposti odličnije od djevičanske čistoće (24).

(22) W. Gowers, May, Fournier, Beninghofen, v. Steinen, Ribbing, Forel i dr. Vidi: H. Schilgen, Ti i ona, Zagreb 1940, str. 36; Schmitz, Njega tijela, Senj 1939, str. 58.

(23) S. theol. II-II, q. 152, a. 2 ad 2.

(24) S. theol. II-II, q. 152, a. 3, 4, 5.

4. — **Predmet čistoće.** Materijalni je predmet čistoće uopće: požuda za spolnim uživanjem. Bliži je predmet težnja za spolnim užitkom, kao unutrašnji čin požude. Daljni su predmet izvanjski čini: dodir i veza s osobom drugoga spola, buđenje i pokret spolnih organa, spolni čin, sve s obzirom na nasladu skopčanu s tim činima. Formalni predmet čistoće stoji u razumom osvijetljenoj dobroti i ljepoti provedbe, što se tjelesna požuda odvija onako, kako je to volja začetnika ljudske prirode. I jaki se tjelesni porivi mogu uspješno upravljati i navraćati na put, koji je u suglasnosti s voljom Božjom, a od koristi nosiocu, koji taj sklad shvaća kao svoje vlastito dobro.

5. — **Sv. Pismo je puno pohvale** za krepost čistoće. Ne ističe se samo njezina ljepota, nego jednako korist i cijena u očima Božjima: »O kako je lijep čist naraštaj i kako je sjajan: besmrtan je spomen na nj, jer je poznat Bogu i ljudima! (Mudr 4, 1). Za Juditu veli sv. Pismo, da je »kreposti čistoće također bila odana« (Jud 16, 12) i da »ju je ljubila« (15, 11). Sv. Pavao ubraja čistoću među plodove Duha Svetoga (Gal 5, 13) i traži, da se kao Božji sluge »odlikujemo u čistoći« (2 Kor 6, 6), da provodimo miran život u pobožnosti i čistoći« (1 Tim 2, 2). Svome dragome Timoteju preporučuje, da svakomu bude »primjerom u dobroj riječi, u ljubavi i čistoći« (1 Tim 4, 12), a preko njega preporučuje to svima, mladima (1 Tim 2, 5) i starima (Tit 2, 5).

Sv. Oci i crkveni pisci suglasno ističu misao, da dobra djela nemaju vrijednosti, ako ih ne vrši čisto srce. Tu je misao sv. Grgur papa izvrsno razradio u homiliji k evanđeoskim riječima (25): »Neka budu vaši bokovi opasani i svjetiljke zapaljene u rukama vašima...« (Lk 12, 35). Bokovi su nam opasani kad obuzdavamo tjelesnu pohotu uzdržljivošću. A zapaljene svjetiljke u rukama, to su naša dobra djela što služe bližnjemu kao svijetao primjer. Spasitelju se našemu jedno bez drugoga nipošto ne može svidjeti, jer: čistoća nije ništa velika bez dobrih djela, niti dobra djela išto vrijede bez čistoće.

Korist kreposna čista života odskače napose na primjerima osoba, koje su tjelesno i duševno stradavale zbog povrede ove kreposti. Klasične primjere pruža kako sv. Pismo (Sodoma i Gomorrha, Samson, David, Salamon, Herod) tako i svjetska povijest (Kaligula, Nero,

(25) Sv. Grgur papa, Homil. 13 in evangel.

Kleopatra, Henrik VIII, Ljudevit XV. i dr.). Naše je moderno doba u podcjenjivanju ove vrline nadmašilo prijašnje vijekove. Sve su nam kulturne tekovine (književnost, umjetnost, obiteljski i društveni život, šport, omladina) otrovane dahom nečistoće i prijete ovom pokoljenju pravom propašću (»luxuria omnigenam ruinam parat...«) (26). Postoji zato danas na roditeljima i odgojiteljima ozbiljnija dužnost, da svoju djecu i povjerenu omladinu otmu propasti, koja po nemoralu odanoj omladini mora zadesiti čitav narod. Naše je vrijeme pružilo tužne dokaze za tvrdnju, da nečistim dahom zatrovani narodi nisu u stanju izdržati navale neprijatelja. Padaju neotporni kao trulo voće. S njima se događa isto što i s takovim pojedincima, kad se nađu uoči napasti, koja ih vuče na grijeh i redovno zarobljuje.

Nažalost, uputi i odgoju čistoće, posvećuje se razmjerno malo pažnje. Mnogi roditelji ne znaju kako bi, gdje bi i kada bi počeli s potrebnom uputom, pa je prepuštaju slučaju, stvarno drugovima ili družicama svoje djece. Postoji izravna dužnost na roditeljima, odgojiteljima i dušobrižnicima, da ovu uputu provode u smislu crkvenih odredaba, koje predviđaju opću i posebnu uputu, ali uvijek pojedinačnu, vremenski prikladnu i po mjerodanim osobama (27). Uputa neka bude i pozitivna, a ne samo negativna; neka uzme u obzir ne samo dušu, nego i osjetila, čitavo mlado biće sa svim sklonostima te dobi.

6. — **Staleške dužnosti s obzirom na čistoću.** Najprije je potrebno ustanoviti raznovrsno osjetilno uživanje:

a) duhovno uživanje (delectatio spiritualis) stoji u voljnom činu kod upoznavanja istine, radosti radi pobjede dobre stvari i sl.;

b) čisto osjetilno uživanje (delectatio mere sensibilis) stoji u osjećaju ugodnosti zbog podražaja vanjskih osjetila. Takovo uživanje ima čovjek kad gleda nebeski svod, sluša pjesmu, miriše cvijet, dodiruje predmet, a da pri tom nema nikakova odnosa prema požudnoj težnji;

c) osjetilno-tjelesno uživanje (delectatio sensibilis-carnalis) stoji u takovoj nadraženosti osjetila, koja lako prelazi u podražaj

(26) D. Prümmer, Manuale theol. mor., sv. II, str. 523.
(27) A. Živković, K pitanju seksualnog odgoja, BS (1931), 408; L. Scremin L'educazione della castità, Torino (1930), Marietti; AAS XXIII (1931), 118.

požudne težnje, bilo radi sama predmeta (cjelivanje ženske osobe), bilo radi prilika u kojima se zbiva (dodir vlastitog tijela u uzbuđenom stanju i sl.).

I duhovan se odnos može kadgod izvrći u duhovno-osjetilan (spiritualis-sensibilis), što biva, kad se među osobama taj odnos osniva više na tjelesnoj nego na duševnoj odlici. Osim toga se u svakom čovjeku nalazi neka opća osjetilnost (sensibilis-communis), veća ili manja prema tjelesnom ustroju pojedinca. Ta se osjetilnost osobito ako je jača, lako uzbuni u čovjeku i na pogled nevrijednih pojedinosti, te u njemu brzo uzbudi požudnu stranu;

d) venerično uživanje (delectatio venerea) stoji u nasladi što se osjeća kod spolnoga čina. S izvršenjem čina je ona potpuna (perfecta, plena), a kod djelovanja koje samo vodi do spolnoga čina, ta je naslada nepotpuna (incompleta). U organima što služe kod muškarca i žene prvenstveno za rasplod, osjećaju oboje vrlo osjetljivu podraženost, skopčanu s ugodnošću. To dovodi do osobita duševnog stanja, koje je posljedica osjetnih podražaja (sensationes) i čuvstva naslade, prouzrokovana u pojedincu (28).

A) **Dužnosti zaručnika**

Međusobnim obećanjem da će sklopiti zajednički brak, stupaju zaručnici u bliži dodir. Između njih nastaje stanje, koje postaje teškom kušnjom za čistoću njihova odnosa, baš poradi tjelesne blizosti, koja će ih naskoro vezati u braku.

Za njihov međusobni odnos u stvari čistoće vrijede ova pravila:

1) Venerično (spolno) uživanje nije zaručnicima dozvoljeno, jer im zaruke još ne daju nikakova međusobna prava na tijelo. Ne smiju zato toga uživanja ni tražiti ni prihvatiti, ali ga mogu pripustiti. Ljudska je priroda naime takova, da se u njoj uz tjelesno-osjetilno uživanje javlja odmah kao pratilac i poriv spolne pohote (29).

(28) Vermeersch, Theol. mor. sv. IV, Roma (1923), str. 9.

(29) »Sed quia nulla corporum traditio sponsalibus facta est, et sponsalia per solam animarum unionem praeparant matrimonium, delectationem veneream, quae facile in praesenti hominum conditione delectationem sensibilem generaliorem comitatur vel consequitur, permittere quidem possunt, non autem deliberate quaerere vel admittere. Sed insurgenti motui carnali resistere et positive renuntiare debent«; Vermeersch, n. dj. str. 26.

2) Izražaj ljubavi (razgovori, dodir, cjelivanje) i osjetilno uživanje koje pred očima ima viši cilj: svetost bračne zajednice, slobodno je zaručnicima. Ali s razloga što postoji opasnost pristanka uz požudno tjelesno uživanje (delectatio carnalis), koje nije dozvoljeno, valja tu slobodu upotrebljavati oprezno i suzdržljivo.

3) Kao pravilno mjerilo za međusobni odnos neka zaručnicima vrijedi načelo: ništa više sebi ne dozvoliti, nego što bi bez povrede dužna poštovanja mogli učiniti pred drugima, napose pred svojim roditeljima.

B) **Dužnosti i prava bračnih drugova.**

1) Svaki bračni drug ima **pravo** na potpuno prirodno spolno zadovoljenje u braku i **dužnost** udovoljiti ozbiljnom traženju uz pretpostavku, da poštiva svrhu spolnog čina i uvažava okolnosti u kojima se izvodi.

Slobodno je tražiti spolno zadovoljenje iz želje za: a) rađanjem djece, b) utišavanjem strasti, c) u dokaz bračne ljubavi. Odbiti se može zahtjev bračnog druga samo kad prijeti teška šteta jednoga ili drugoga (bolest, tuđi grijeh, narušenje mira), ili šteta po začeto dijete (pobačaj).

2) Obostranim se međusobnim pristankom mogu bračni drugovi slobodno sporazumjeti, da ne izvršuju bračnoga čina. Jednostrano odreknuće ne veže drugoga člana nikako. Ni zavjet jednoga člana, ne ukida prava drugoga.

3) Bračni čin je slobodno vršiti za vrijeme trudnoće i za vrijeme dojenja djeteta; nije umjesno za trajanja mjesečnog pranja, ubrzo iza poroda i za trajanja bolesti.

4) Slobodna je razložna želja ne imati djece; slobodno je u tu svrhu vršiti bračni čin samo u vrijeme kad je mogućnost začeća isključena, ili kad je slabo vjerojatna (30).

5) Gdje postoji sumnja o valjanosti braka, član koji sumnja nije dužan (niti je pametno) drugoga o tom obavijestiti. Ne smije tražiti bračnoga prava, dok nije uklonio sumnje,

(30) A. Živković, »Moralnost periodičkog uzdržavanja u braku«, BS (1932), str. 471; ibid. »O vremenu fiziološke sterilnosti«, str. 80; Apsolutna fiziološka sterilnost?«, str. 264.

ali ga smije i mora dati na zahtjev. Ako sumnjaju oboje — imaju se uzdržati od izvršenja, dok se ne riješe sumnje. Ostane li ispitivanje o valjanosti bezuspješno — mogu pristupiti izvršenju braka.

6) Član koji je počinio preljub, čin sodomije ili bestijalnosti, ili koji je primio sv. red — nema prava na bračni čin. Prikoriti treba postupak bračnih drugova što katkada pod kakovom izlikom otešćavaju prirodno vršenje bračnog čina (pobožnost, srditost, pretjeranost, način) i tako polagano oslabljuju vezu ljubavi, razaraju obitelj, osnovnu stanicu društvenog života.

7) Nepotpuni čini (actus imperfecti venerei) dozvoljeni su neposredno prije i poslije bračnog akta. Bračni ih drugovi slobodno vrše i u drugo vrijeme, jer pomažu i jačaju drugotnu svrhu braka: međusobnu ljubav i stišavanje strasti.

C) Dužnosti pojedinca u izvanbračnom stanju.

Za pojedince u izvanbračnom stanju (kao i za udovce i udovice) vrijedi u pitanju čistoće isto pravilo: venerično im uživanje nije dozvoljeno. Dužnost im je zato čuvati čistoću u potpunom opsegu na riječi, u misli, na djelu.

Sjećanje na nekadanji spolni odnos s pokojnim bračnim drugom i uživanje u tom sjećanju nije grešno, jer je objekt mišljenja svojevremeno dozvoljen i pošten čin. Radi opasnosti pak zbog lakoga prijelaza na nedozvoljeni predmet, na požudnu želju za spolnim užitkom u izvanbračnom stanju, samo je po sebi jasno, da se tim udovci i unatoč oprezna postupka izvrgavaju teškoj grešnoj opasnosti.

Što se omladine tiče valja napose naglasiti: Za najveći je dio mladoga svijeta problem čista života, najvažnija stvar ne samo njihove duše, nego čitave njihove vremenite i vječne budućnosti. Zato je ova dužnost roditelja i odgojitelja od najosnovnije važnosti. Ako čisto uzgoje i uščuvaju svoju djecu — spasili su ih za sebe, za narod i državu, za Boga i vječnost. U protivnom će slučaju omladina zadojena dahom nečistoće, biti prije ili poslije najveća narodna nesreća, osim što je na najsigurnijem putu, da ne spasi svoje duše — i tako propadne zanavijek.

IV) **Stidljivost** (pudicitia). Stidljivost se, kažu, ne razlikuje od čistoće. Međutim možda ju je teže razlikovati od sramežljivosti (verecundia), jer se obje u glavnom jednako obziru na sve što je u vezi sa spolnim činom. Ali ako se pravo uoči, što znači kad sv. Toma kaže, da stidljivost pripada k čistoći kao jedna njezina naročita okolnost (»pertinet ad castitatem ut illius specialis circumstantia«), onda se ona unatoč toga, da je katkada zamjenjuju s čistoćom, ipak od nje razlikuje.

Makar da spolni čin svrhom braka dobiva svoj moralni značaj dobra djela, srami ga se čovjek ipak kao i svega, što k njemu vodi i što je s njim povezano. U tom naime poslu ne gospoduje isključivo razum već u glavnom prirodni nagon: spolnom organu ne zapovijeda čovjek kao svojoj ruci ili nozi, nego taj nagon u svojoj snazi zarobljuje najteže i sâm razum. Zato se čovjek tih čina najviše srami i stidi. Stidljivost se više osvrće na vanjske znakove i okolnosti što su u vezi sa spolnim činom (dodir, pogled, cjelov), a čistoća na samo spolno sjedinjenje muškarca sa ženom. Vanjski naime znakovi svakom padaju u oči; po njima se odmah zamjećuje na što čovjek smjera. Zato je stidljivost krepost, koja ga čuva od poriva što vuku k nedozvoljenom spolnom uživanju. Ona je doduše tako usmjerena prema čistoći (»ad castitatem ordinatur«) kao jedan njezin dio, ali stvarno je posebna okolnost koja kreposti čistoće na taj način pruža oprezna čuvara (31).

To je uistinu najbolja riječ za oznaku stidljivosti. Ona bdije nad provalama spolnoga nagona i čuva opreznu dušu od strmoglavih pokreta. Ona poput budna stražara javlja svaku pogibao i za vremena otklanja položaje, iz kojih je često pojedincu vrlo teško izaći neokaljan. Ovo se kreposno osjećanje stidljivosti dade visoko uzdići smišljenim dobrim odgojem. Doklegod je stupanj stidljivosti visok, dotle je zaštićena čistoća duše u čovjeku. Gdje nestane stida, otvorena su vrata razvratu, a po njemu svim grijesima bez razlike. Razvrat je ljude učinio ubojicama ne samo vlastitih nego i tuđih duša, a uništio je najbolje nade mnogih naroda, kako nas uči povijest. — Dušobrižnici i odgojitelji treba da ovu okolnost osobito brižno iskoriste za duhovnu korist duša sebi povjerene omladine.

O grijesima protiv čistoće i stidljivosti raspravljat ćemo kod VI. Božje zapovijedi: Ne sagriješi bludno.

(31) »Pudicitia ipsa virtus castitatis...« »Pudicitia ad castitatem ordinatur non quasi virtus ab ipsa distincta...«; Vermeersch, n. dj. str. 118. To isto veli i sv. Toma, S. theol. II-II, q. 151, a. 4.

V) **Suzdržljivost** (continentia) ili svladavanje sebe sama, uzeta u širem značenju, predstavlja voljnu odlučnost oprijeti se svakom poželjenju zabranjene stvari. U užem značenju predstavlja istu takovu razumnu odlučnost oprijeti se zlim požudnim uživanjima tjelesnog dodira (32).

1. — Kao krepost srodna umjerenosti ona je: trajno raspoloženje volje oprijeti se porivima požude za tjelesnim uživanjem. Njezina se dakle zadaća razlikuje od zadaće umjerenosti u tomu, što se suzdržljivost opire porivima požude, a umjerenost ih upravlja i vodi.

Ali i osim toga zaostaje suzdržljivost za umjerenošću. Nije naime krepost u punom značenju riječi, jer se porivima požude, istina, opire, ali ih ne svladava; ne pristaje uz njih, ali im ne gospodari. A u tom stupnjevno zaostaje za umjerenošću, koja je kao krepost trajno raspoloženje što uvijek i stalno svladava zle požude. Ne znači to da kod umjerena čovjeka nema požudnih poriva, nego da ih on lako, spremno i uspješno svladava, dok im se suzdržljiv čovjek samo opire. Ondje je osjetilna težnja ukroćena i razumu podložna, ovdje se ona izdiže i buni protiv razuma (33).

Otuda se vidi da suzdržljivosti nešto manjka do savršenstva kreposti. Kreposni je elemenat u tom, što se razumno opire strastima i kroti ih, da čovjeka ne odvuku u zlo, ali nije u stanju obuzdati njihove jačine kao krepost umjerenosti. Jedna se od druge razlikuje kao nesavršeno od savršena.

Katkada se suzdržljivost (iznimno) uzima u smislu potpuna odricanja svakog uživanja u spolnim stvarima. To je savršena suzdržljivost, koja se stvarno izjednačuje s krepošću djevičanstva ili udovičke čistoće. Tako o njoj govori sv. Pavao u poslanici Galaćanima (5, 23).

Nosilac suzdržljivosti nije osjetilna težnja kao kod umjerenosti, nego volja. Porivi su požude jednako snažni kod suzdržljiva i kod nesuzdržljiva čovjeka s tom razlikom, da im se prvi opire (voljni čin), a drugi ih pripušta bez otpora. A to nije slučaj kod umjerena i neumjerena čovjeka. Prvi je obuzdao porive osjetilnosti i oni se ne javljaju u osobitoj jačini; a ukoliko se i jave, kreposno-umjeren ih

(32) »Continentia et incontinentia circa delectationes tactus ut circa propriam materiam versantur«, S. theol. II-II, q. 151, a. 2.
(33) S. theol. II-II, q. 155, a. 4.

čovjek lako i potpuno svladava (čin navike). Neumjeren im naprotiv lako podliježe. Suzdržljivost dakle sprema volju na otpor i borbu; razum odabire sredstva i odobrava, a volja ih prihvaća i provodi. Zato je ona nosilac suzdržljivosti (34).

2. — Protivna se mana naziva nesuzdržljivost (incontinentia). I ako su toj mani često i tjelesna raspoloženja povodom, ona je stvarno duševna mana u čovjeku. Kakova bila da bila, razuman joj se čovjek može oprijeti. Ako toliko ojača, da mu potpuno pomrači um, nema čovjek odgovornosti; ako pak i kraj umne djelatnosti prevlada nesuzdržljivost, znači da je strast: a) ili pretekla razum (praevolatio) ili b) prevladala bolje uvjerenje (debilitas) (35). Grešan je čin popustiti strasti prije razumna suda isto kao napustiti zdrav sud iz slabosti i neotpornosti. Ali je nesuzdržljivost ipak manji grijeh nego neumjerenost: prvi se događa pod navalom prolazne strasti, drugi u stanju trajnoga grešnoga raspoloženja. A gdje je veća volja za grijeh i veće hotimično neznanje, tamo je i grijeh veći, te povratak na pravi put teži (36).

Nesuzdržljivost je u tjelesnim pohotama po sebi ružnija od nesuzdržljivosti u srdžbi. Ali s obzirom na posljedice jedne i druge, teži je grijeh nesuzdržljivost u srdžbi (37).

3. — **Nesuzdržljivost u jelu i pilu.** Ćudoredni manjak kod neumjerenosti u jelu i pilu, ne stoji u množini uzete količine jela i pila, nego u činjenici, da čovjek kod toga popušta tjelesnoj požudi i daje se od nje zarobiti, što mu se ne pristoji kao razumnom stvoru. U tomu je i grijeh, jer se čovjek na taj način odaje prestupku volje Božje, koja traži, da mu razum bude uvijek njezinim glasnikom. Rijetko pojedinac teško griješi, što bi jelom teško naudio vlastitom zdravlju; najviše se i najčešće griješi neumjerenošću u pilu. U čemu stoji grijeh pijanstva i zašto je pijanstvo grijeh, govorili smo i u I. svesku na str. 384 i sl. Ovdje treba naglasiti, da je stečena navika u opijanju (Trunksucht) kud i kamo veće zlo nego pojedinačan slučaj pijanstva (Betrunkenheit), makar bio i u visokom stupnju gubitka svijesti. Težak je grijeh i jedno i drugo, ne samo

(34) S. theol. II-II, q. 155, a. 1, a. 3.
(35) S. theol. II-II, q. 156, a. 9; Tillmann, Handbuch der kath. Sittenlehre, IV (2), str. 46,76.
(36) S. theol. II-II, q. 156, a. 3, ad 1 et 2.
(37) n. dj. a. 4.

zbog posljedica na osobi pijanca i njegova potomstva, nego zbog toga, što pijanac na grub način zatire na sebi sliku Božjega stvora i ne mari za svoje dostojanstvo primljeno sa svetim krštenjem. Sv. Pavao se okomio na pijance u pismu Rimljanima (13, 13) i u poslanici Korinćanima (1 Kor 6, 10), gdje ih izrično isključuje iz kraljevstva Božjega.

Mnogi se varaju, kad misle, da će izbjeći teškom grijehu, ako se ne opiju do besvijesti. Ne griješe, istina, teško s razloga što su se napili, ali u tom polupijanom stanju vrlo lako padaju u težak grijeh. Raspoloženi su za nj u najvišem stupnju, osim što njihovo pijano stanje nerijetko povlači sobom smutnju, zanemarivanje dužnosti, uvredu, tučnjavu, štetu po zdravlje i dr. No najveću nesreću predstavljaju pijanci za narod kojemu pripadaju. Njihovo je potomstvo tjelesno i duševno opterećeno u tom smislu, što u sebi nosi raspoloživost na mane i sklonost na zaraze. Ono ostaje neotporno protiv jednih i drugih, pa tako taj manama i zarazama opterećeni naraštaj navlači zlo na narod, potkapa mu snagu i približuje ga propasti. Borba protiv alkohola ima zato svuda i svima, a napose duhovnim pastirima biti prva briga, ne samo zbog vjersko-moralnih razloga, nego i poradi brige za narodnu budućnost.

VI) **Dobrota** (nježnost, mirnoća, mansuetudo) i **blagost** (clementia) su stvarno dvije kreposti i ako ih sv. Toma obrađuje zajedno.

1. — Dobrota (nježnost) je krepost koja u čovjeku stišava navalu srdžbe i osvete, a blagost je krepost koja izravno ide za smanjenjem izvanje kazne. Neizravno utječu jedna na drugu: radi stišane srdžbe će biti manja kazna, a težnja će za razumnim smanjenjem kazne djelovati na utišanje srdžbe. Kad se radi o tomu, da rasrđeni poglavar izrekne što blažu kaznu — idu obje za istim učinkom, i ako s različnih formalnih gledišta. Dobrota (nježnost) polazi s gledišta, da je časno suspregnuti srdžbu, a blagost, da je isto tako časno popustiti nešto od punine vlasti kažnjavanja, koja nekomu stoji na raspolaganje. Ispravno je zato reći: dobrota (nježnost) se osvrće na čuvstvo srditosti i osvete, a blagost na kaznu koju osveta traži izvanjskim načinom. Prva je krepost svima zajednička; druga je zapravo u poglavarima, koji imaju vlast kažnjavati (38).

(38) S. theol. II-II, q. 157, a. 1; ibid. ad 1; P. Šanc (n. mj.), str. 29.

I jedna se i druga nazivaju krepostima, jer razumno obuzdavaju srdžbu i kaznu, onako otprilike kao što umjerenost obuzdava navale za požudnim tjelesnim uživanjem u hrani, pilu i u spolnom dodiru. Otud se pravom pribrajaju među kreposti koje su nalik umjerenosti; smatraju se njezinim srodnim dijelovima, jer im je i način rada naličan umjerenosti, a predmet im je osim toga drugotne važnosti. Istina je, daleko su ove kreposti od toga, da ih po cijeni isporedimo s bogoslovskim krepostima ili s krepostima razboritosti i pravednosti. Ali ako uvažimo što o njima govori sv. Pismo na mnogo mjesta, razumjet ćemo sv. Tomu kad kaže: »Secundum quid nihil prohibet clementiam et mansuetudinem habere quandam excellentiam inter virtutes quae resistunt affectionibus pravis« (39). I doista: što čovjeka najviše odlikuje među stvorenjima na zemlji, to je njegova razumska sposobnost suđenja; što ga pak sprječava u toj sposobnosti, najviše ga ponizuje. A to je srdžba kad ga baca iz ravnotežja, muti mu pogled i zaslijepljuje um. Srdžbu kroti dobrota (nježnost) i čuva prisebnost pojedinca u suđenju, pa se tako uistinu vrsta među najodličnije vrline. A blagost se u nastojanju da što više umanji kaznu, baš tim najviše približuje ljubavi, najodličnijoj kreposti i najsnažnijem čimbeniku na ovomu našemu zemaljskom putu do konačne sreće. Tako se i ona stvarno može brojiti među najodličnije kreposti. Kad Psalmista veli: Dobri (nježni) će posjedovati zemlju i radovat će se u obilju mira (Ps 36, 11), ne misli samo na mir i na dobro, što će ga po riječi sv. Pisma uživati kod ljudi (»Sinko u nježnosti obavljaj svoja djela i bit ćeš ljubljen iznad slave ljudi« Crkv 3, 19), nego misli napose na mir i na dobro u slavi Oca nebeskoga. Kaže se naime na drugom mjestu: Budi dobar da primiš Božju riječ (Crkv 5, 13), jer su »Bogu mile vjera i dobrota« (Crkv 1, 34). Na to uživanje poziva vjerne Gospodin Isus Krist kad kaže: Učite od mene, jer ja sam blag i ponizan srcem (Mt 11, 29). Na to cilja također sv. Pavao kad piše Korinćanima: Zaklinjem vas dobrotom (nježnošću) i skromnošću Kristovom (2 Kor 10, 1). Sam je Gospodin u toliko prilika pokazao svojim primjerom koliko cijeni ove kreposti, jer »On nije vratio psovkom kad su ga psovali, nije prijetio kad je stradavao, nego se povjerio onome koji pravedno sudi« (1 Petr 2, 22). Njega je prorok Jeremija nazvao »nježnim janjetom koje vode na zaklanje« (Jer 11, 19), a Zaharija »poniznim kraljem kćeri Sionske« (Zah 9, 9).

(39) S. theol. II-II, q. 157, a. 2, 3, 4.

2. — Opisanim su vrlinama protivne mane: srditost i pretjerana nježnost — dobroti, a okrutnost — blagosti.

Srditost (srdžba, srdnja, ira) je neuredna težnja za osvetom. Ona po sebi kao čuvstvo (passio) nije ni dobra ni zla; zlom postaje istom kad nije opravdana (ex objecto) ili kad je pretjerana (ex modo), Neopravdana je, kad se kažnjava onaj koji nije zaslužio, ili više nego što je zaslužio; kad kaznu provodi neovlaštena osoba, ili kad nekoga kažnjavaju u svrhu, koja uopće nije u skladu sa svrhom kazne (zbog nečijega osobna zadovoljstva). Pretjerana je onda, kad previše obuzme rasrđena čovjeka ili kad on u načinu kažnjavanja prijeđe granice, što ih razum ne može odobriti. Ali ako srditost ide za osvetom razumno i primjereno, s namjerom da kod onoga koji ju je izazvao proizvede poboljšanje, da drugima služi kao primjer dobra ponašanja, da se udovolji pravednosti i sl. — ona je na mjestu. Sv. Toma kaže, da je pohvalno u tom slučaju planuti srdžbom (40).

Opravdana srdžba u granicama razumne osvete nije grijeh. Ona je tada više revnost za dobru stvar, kako je to Krist pokazao, kad je bičem istjerao prodavače iz hrama (Mt 21, 12). Grešna je samo onda, kad je razum ne može odobriti, kako je naprijed rečeno.

Neopravdana je srdžba po sebi težak grijeh, jer se protivi ljubavi i pravednosti. Pretjerana je srdžba po sebi lak grijeh, koji rađa težim pa i teškim grešnim posljedicama (svađa, psovka, prezir, smutnja i sl.). Makar da je srditost jedan od glavnih grijeha, ne može se uvrstiti među najteže grijehe; jer ako pod kaznom i namjerava drugomu zlo, ne traži ga kao zlo, nego pod vidom dobra. Osim toga ide srditost za uspostavom pravednosti, pa i kad je grešna, manji je grijeh i s te strane nego n. pr. zavist, tjelesna požuda i dr. (41).

Neosjetljivost za pravednom kaznom (osvetom) zove se **pretjerana nježnost** ili **dobrota** (inarescentia). I ona je mana, jer ne kažnjava tamo gdje treba, te tim povrijeđuje osjećaj pravednosti. A to ide često na štetu ne samo pojedinca nego i zajednice.

Okrutnost (crudelitas) se protivi blagosti. Ta ružna mana odaje duševnu surovost, jer ne zna za mjeru u traženju osvete i kazne. Ako

(40) »Secundum rectam rationem irasci laudabile est«. S. theol. II-II, q. 158, a. 1.
(41) S. theol. II-II, q. 158, a. 2-7.

se k pretjeranosti u kazni pridruži osjećaj, koji pušta s vida kaznu, a samo uživa u tuđim mukama, postaje to zvjerstvo (feritas, saevitia). Čovjek se takovim postupkom spušta ispod životinje, koja se, istina, razdirući svoju žrtvu raduje što će utažiti glad, ali ne uživa svijesno u tuđoj boli kao čovjek-zvijer (42).

Za praksu. Na roditelje i odgojitelje suvremene omladine pada danas teška dužnost, da duše svojih odgajanika otmu valu podivljalosti i okrutnosti. Osim pobuda svrhunaravnog značaja, bit će u tom nastojanju od velike koristi razvijanje čuvstava plemenitosti, samilosti, ljudskog dostojanstva i ljepote opraštanja. Gdje nema u duši usađene ljubavi k Bogu, ne može biti u njoj ni ljubavi k čovjeku.

VII) **Skromnost.** Pod zajedničkim imenom skromnost (čednost u širem značenju, modestia) naziva sv. Toma (43) vrlinu, koja drži na uzdi i suzbija u čovjeku navale manjih i slabijih strastvenih poriva, nego što su porivi tjelesnoga požudnog uživanja. U tom se ona, doduše, razlikuje od umjerenosti, ali se od nje ne odvaja, nego pomaže, da se ljudski život kreposno razvija u svim okolnostima. Od tih poriva jedni navaljuju izvana, drugi iznutra. Unutrašnje ravna i suzbija poniznost (humilitas) i želja za znanjem (studiositas), a izvanje čednost u užem značenju riječi (modestia).

1. — **Poniznost** (humilitas) je krepost koja suspreže neuredne težnje za osobnim isticanjem. Shvaćajući ispravno svoj položaj i svoje slabosti, ponizan čovjek na svoj način jednostavno i ponizno misli o sebi u poredbi s drugima (44). Ta je spoznaja vlastita stanja potreban uvjet, da se po njoj kao po nekom ispravnom mjerilu ravnaju osobne težnje. U načinu, jačini i ispravno upravljenim tim težnjama stvarno i leži poniznost; ona njima upravlja i suzbija ih, da se ne povode za nedozvoljenim, niti da zanesu čovjeka, da sebe cijeni više nego što je vrijedan. Zato je na mjestu, da čovjek u razmišljanju često uspoređuje sebe i svoje sposobnosti s neisporedivim svojstvima Božje veličine. Tako će steći pravi pojam o vlastitoj vrijednosti. U tom osvrtanju na odnos prema Bogu, u ispravnoj ocjeni svoje ovisnosti od Njega i podložnosti Njemu, leži značaj poniznosti kao posebne kreposti. Prema toj će spoznaji

(42) S. theol. II-II, q. 159, a. 1 i 2.
(43) S. theol. II-II, q. 160, a. 1 i 2.
(44) »Virtus qua quis considerans suum defectum se tenet in infimis secundum modum suum«, S. theol. II-II, q. 161, a 1 ad 1.

svaka neuredna pomisao na vlastitu neku vrijednost pasti na pravu mjeru (45). Onda čovjek može lako naći pravi put što vodi k Bogu preko svladavanja svih životnih poteškoća, napose onih što iskrsavaju u njegovu odnosu prema ljudima s kojima živi. Polazeći s jedino ispravna gledišta, po kojemu sve što jest i što ima, pripada Bogu, čovjek ne će osjetiti poteškoće, da bude ponizan i prema sebi ravnom ljudskom biću po riječi sv. Pavla: Budite podložni svakom ljudskom stvorenju Boga radi (1 Petr 2, 13). Ni razočaranje ni preuzetnost ne će zahvatiti onoga, koji je shvatio, što je uistinu on sâm u očima Božjima (46).

Prema tome može svatko opravdano smatrati sebe nevrijednijim od drugoga, kad isporedi sebe i svoje zasluge s Božjim darovima u bližnjemu. Ne treba se bojati, da će pogriješiti, jer nitko ne zna, koliko Gospodin svojom milošću sudjeluje s drugim, niti kakovih sve nepoznatih manjkavosti imade sâm. Ali to ne znači, da čovjek ne smije ili da nije dužan priznati na sebi prirodne ili natprirodne Božje darove. Sv. Pismo daje u usta Bl. Djevici Mariji u svoj njezinoj poniznosti riječi: Evo od sada će me zvati blaženom svi naraštaji, jer mi učini velike stvari Onaj koji je silan (Lk 1, 48). Svatko se dakle može cijelim svojim srcem i dušom podložiti svakomu ljudskom biću, jer je poniznost prvenstveno u duši, unutrašnji čin. U izvanjskim će se činima međutim (kod odličnika i predstavnika vlasti) morati pripaziti i uzeti neki obzir na okolnosti osobe, mjesta i vremena, da se ne dogodi smutnja i ne proizvede šteta kakovim nerazboritim postupkom (47).

Jasno je da poniznost nije najodličnija krepost, unatoč činjenice, da je ona potreban preduvjet svake kreposti. Odličnije su od nje bogoslovske kreposti, jer imaju odličniji predmet i svrhu; odličnije su razboritost i pravednost, jer im je predmet važniji i općenitiji, osim toga što su u životu potrebnije. Ali među krepostima koje upravljaju strastvenim porivima kod pojedinca, na prvom je mjestu poniznost. Sv. Doktor to ovako obrazlaže: »Na dva se načina može nešto uzeti kao prvo (t. j. osnov) u stjecanju kreposti. Najprije ukoliko uklanja zapreke. Tako poniznost zauzima prvo mjesto, što uklanja oholost, kojoj se Bog protivi, pa čini čovjeka pokornim i spo-

(45) »Ako tkogod drži da jest nešto, sâm sebe vara, jer nije ništa« (Gal 6, 8).
(46) S. theol. II-II, q. 161, a. 2 ad 3.
(47) S. theol. II-II, q. 161, a. 3; ibid. ad 3.

sobnim, da primi utjecaj Božje milosti. Zato se kaže: da se Bog oholima protivi, a poniznima daje milost (Jak 4, 6). Prema tome se poniznost naziva osnovicom zgrade duhovna života...« (48).

Za praksu. Poniznost je osnov svakoga moralnog života. U naše se doba uvelike izgubio smisao za poniznost, napose kod mladih ljudi. Dušobrižnici znadu, da im je sav trud uzaludan, ako ga troše na neizoranom polju. Kao što plug slomi i skrši otpornost zemlje, da bude sposobna primiti sjeme i donijeti rod, tako će naše svećeničko djelovanje ostati pusto i besplodno, dok poniznost ne prožme i ne preobrazi duše naših vjernika. U tu bi svrhu bilo potrebno zaorati u svakoj pojedinoj duši u župi. Na to, dakako, jedva ili nikako ne dospijeva danas većina dušobrižnika. Dospjet će tek onda, kad same te župe budu iz svoje sredine izbacivale radnike za duhovni, napose vjerskodušobrižni rad. Otud se sama po sebi nužno nadaje potreba društava Katoličke Akcije po župama, da budu pomoćne sile kod oranja na njivi Gospodnjoj.

Poniznosti protivna mana zove se **oholost** (superbia): neuredna težnja za vlastitom osobnom slavom. Ukoliko joj je predmet slavohlepno isticanje vlastite osobe — poseban je grijeh; ukoliko je izvor drugih grijeha što otuda ističu — općenita je mana, o kojoj smo govorili u I. svesku Moralnog bogoslovlja na str. 378.

Oholost je po sebi težak grijeh, jer joj je osnov: težnja ne pokoravati se Bogu ni njegovu zakonu. To je isto što odvraćati se od Boga; po sebi dakle učin onoga, što je bitno teško u pojmu grijeha. Pa kako se u tom nalazi izravno protivljenje Bogu, s pravom se oholost broji među najteže grijehe. Zbog nesavršenosti ljudskoga čina često je samo lak grijeh, tamo naime, gdje nema potpune svijesti o činu ili potpuna pristanka. Oholost je »majka« svih grijeha, pa se među glavnim manama postavlja na prvo mjesto (49).

2) **Želja za znanjem** (Wissbegierde, studiositas) zove se vrlina koja razumno upravlja težnjom i trudom za spoznajom istine. Proteže se na umstveno kao i na osjetilno spoznavanje.

a) Predmet ove kreposti nije upoznavanje istine (cognitio veritatis), nego težnja za spoznajom istine (appetitio veritatis). Spoznaja istine je uvijek po sebi dobra, ali težnja za spoznajom istine može biti dobra i zla. Dobra je kad se odvija po uputi zdrava ra-

(48) S. theol. II-II, q. 161, a. 5; ibid. ad 2.
(49) S. theol. II-II, q. 162, a. 2-7.

zuma, a zla je kad se po njemu ne ravna, bilo da teži pretjerano t. j. nerazumno, bilo da se ustručava od truda, skopčana s tom težnjom. Prirodna se težnja za znanjem izvija u čovjeku s d u š e v n e strane. Ukoliko tom težnjom ravna ova krepost, potpada ona pod umjerenost. Ustručavanje pak ili izbjegavanje truda skopčana sa stjecanjem znanja, dolazi s t j e l e s n e strane; ukoliko ona uklanja (svladava) taj trud, utoliko spada pod hrabrost. Prvotna težnja međutim svakako više označuje bitnost ove kreposti nego druga; zato se ova vrlina s pravom pribraja k umjerenosti, a ne k hrabrosti (50).

b) Njezine se protivne mane zovu: z n a t i ž e l j n o s t (curiositas) ukoliko težnja za spoznajom pretjeruje (per excessum), a n e m a r n o s t (negligentia) ukoliko tko hotimice propušta upoznati ono, što mu je potrebno prema stanju i zvanju.

Znatiželjnost je po sebi l a k grijeh; teškim može postati ako se neurednost odnosi na: a) s v r h u t. j. kad tko stečeno znanje upotrebi sebi ili bližnjemu na štetu; b) na n a č i n t. j. kako tko teži za znanjem. Neuredan će način biti: kad tko težeći za beskorisnim, zanemari potrebno znanje; kad ga traži tamo gdje ga ne bi i kako ga ne bi smio tražiti (čaranje, gatanje i sl.); kad teži za znanjem, ali kod toga nema težnje, da ga upotrebi na pravi i pošteni način (imajući uvijek dobro na pameti); kad ide za znanjem iznad svojih sila i vlastitih sposobnosti.

Vrijedi također primijetiti da i osjetilno znanje postaje grešnim, kad čovjeka odvodi od korisna posla (razmišljanje, molitva), ili kad ga navodi na opasan i štetan postupak (nepotrebna zabava s neozbiljnim osobama) (51).

Nemarnost je težak ili lak grijeh, prema veličini propuštene ili zanemarene obveze.

3) **Čednost** u užem značenju riječi, ukoliko naime s u z b i j a i z v a n j s k e p o r i v e z a i s t i c a n j e m v l a s t i t e o s o b e, obzire se na dvije strane čovječjega vanjskog postupka: na čednost u ponašanju i čednost u odijevanju.

a) **Čednost u ponašanju** (modestia morum) jest krepost koja r a z u m n o r a v n a i z v a n j i m p o k r e t i m a t i j e l a, da njima čovjek sačuva sebi svojstveno dostojanstvo. Predmet joj sačinjavaju:

(50) S. theol. II-II, q. 166, a. 1 i 2.
(51) S. theol. II-II, q. 167, a. 1 i 2.

hod, sjedenje, kretnje ruku, izraz lica, boja glasa, način smijeha i dr. Svi se ti pokreti mogu izvoditi po izvjesnom redu i primjerenoj nekoj skladnosti, ali i obratno. Zato se razumna težnja s ciljem, da se oni upute na dobro, opravdano naziva moralnom vrlinom. Vanjski pokreti tijela odaju unutarnje duševno raspoloženje. Koliko nisu prirođeni pojedincu, dadu se steći uzgojem i pribaviti ustrajnom voljom. Preko njih dolazi čovjek u dodir s ostalim ljudima, pa je otuda jasno od kolike je važnosti ova vrlina za d r u š t v e n i ž i v o t (52). Ne upravlja ona doduše izvanjim pokretima tijela pod tim vidom, nego pod vidom skladnosti v l a s t i t a duševna života, položaja i vlastite osobnosti. Ali preko njih će nas ljudi upoznati i ocjenjivati, stvarati zaključke i udešavati svoj rad prema nama. Zato je od potrebe uvijek paziti na: a) svoj vlastiti položaj i postupak, b) na tuđi položaj i okolnosti (mjesto, vrijeme, posao) u kojima se nalazimo prema drugom (53).

Nigdje se čovjek duševno tako ne razotkriva kao kod igre i šale. Oboje je ne samo slobodno, nego i potrebno za duševno i tjelesno osvježenje i okrepu. Sile su ljudske ograničene, pa ih iscrpljuje dugotrajan i naporan kako tjelesni tako i duševni rad. Čednost je i tu potrebna čovjeku kao vrlina koja ga čuva, da u igri i u šali ne prijeđe granice. Zove se posebnim imenom e u t r a p e l i j a (*εὖ* = dobar, *τραπέω* = činim). Treba međutim paziti, da se ni igra ni šala ne provode: a) u nećudorednim ili nepravednim djelima, b) da ne budu pretjerane i nedostojne razumna bića, c) nedostojne osobe i njezina položaja. Tko na spomenute uvjete ne pazi, može lako zgriješiti, bilo da se ponaša preko mjere (per excessum), bilo da je dosadan u društvu (per defectum). Prije će tko zgriješiti prvim nego drugim načinom. Iznimno se tko može ogriješiti i teškim grijehom, kad se desi kakova napose teška okolnost.

Za praksu. Nije suvišno upozoriti, da se nerijetko u šali i igri griješi — i teško. Pogrešno drže mnogi, da se u šali mogu iznositi stvari po sebi nećudoredne, koje izvrgavaju ruglu Boga, sv. Pismo, svece, Crkvu, njezine službenike, obrede i sl. To su radi predmeta po sebi t e š k i prestupci, ako ih u danom slučaju ne umanji neznanje ili nepažnja. Jednako su po sebi t e š k i prestupci neumjesne šale, koje jako vrijeđaju tuđi dobar glas, ili teško oštećuju tuđu imovinu. Isto se tako prevelika odanost k šali i igri, koja ide tako daleko, da

(52) »Amictus corporis et risus dentium et ingressus hominis enuntiant de illo« (Crkv 19, 27).
(53) S. theol. II-II, q. 168, a. 1 ad 1, 2, 3.

ih pretpostavlja ljubavi k Bogu i obvezi Božjega i crkvenoga zakona, mora označiti kao po sebi težak prestupak. Ne prelaze pak težinu lakoga grijeha šale, koje se zbivaju na neprikladnom mjestu (u kapelici, kod procesije i dr.), pred nepravim osobama (poglavarima, djecom, roditeljima i dr.), ako ne prouzrokuju smutnje u pravom smislu.

Što se tiče plesa — s moralnog mu gledišta po sebi ne bi bilo prigovora. Kako je s njim doista u naše vrijeme, kada je i kako dozvoljen s obzirom na način, svrhu, bližnju grešnu pogibao i dr., govori se potanje u Pastoralnom bogoslovlju (54).

b) **Čednost u odijevanju** (modestia cultus) jest vrlina što razumno upravlja izvanjskim stvarima, kojima se čovjek služi za svoju osobu (odijelo, nakit, kola, konji, samovoz, prehrana i dr.). Može ih čovjek upotrebljavati razumno i tad mu služe na dobro. Na zlo će mu biti, ako se s njima služi: a) protiv običaja okoline i svoga položaja, b) s neurednom željom za tim stvarima. Jedno se ili drugo redovno događa kad tko: a) hoće da ga ljudi hvale po vanjštini i odijelu, b) traži i nalazi u tom svoje uživanje, c) svu svoju brigu ulaže u skrb za odijelo i nakit.

Tko je u životu ponizan, zadovoljan s onim što ima, jednostavan u svojim potrebama, ne će se dati zavesti spomenutim neurednostima, što leže u ovoj grešnoj težnji, koja odaje duh raskošnosti i rasipnosti (per excessum). Protiv čednosti u odijevanju griješe djelomično i oni, koji se odviše zanemaruju u tom pogledu (per defectum) (55). Tako griješe neki bilo da se a) oblače neuredno, neskladno i nemarno, bilo da b) hodaju zanemareni i prljavi iz nekoga umišljena, »načelnog« stava. Tako se sretaju katkada nastrani »umjetnici«, »boemi«, »studenti« i sl.

Što se tiče želje za kićenjem kod ženskoga spola i njihove posebne skrbi za odijevanjem, valja reći, da samoj težnji i njezinoj umjerenoj provedbi — nema prigovora s gledišta morala. Kad sv. Pavao nalazi prirodnim, da udata žena razmišlja »kako će se dopasti svome mužu« (1 Kor 7, 34), prirodno je, da o tom razmišlja i neudata, koja želi da nađe zaručnika, te se zato kiti. Ali to ima biti »cum verecundia et sobrietate« (1 Tim 2, 9). Kićenje im nije uopće zabranjeno, nego samo suvišno i nečedno (56). Da li će dakle žensko kićenje biti moralno dobro i dozvoljeno ili ne će, ovisi: a) o svrsi u koju to žene čine; b) o običajima okoline gdje se čini; c) o načinu kako se provodi. Već su u prijašnje vrijeme dozvoljavali ženama, da prikrivaju svoje tjelesne manjkavosti, pozivom na sv. Pismo (1 Kor 12, 23), da neuglednije dijelove tijela brižnije pokrivamo. Uvijek su međutim isticali, da im nije dozvoljeno ništa poduzeti, što bi kojimgod načinom izazivalo kod muškarca požudni osjećaj. I oblačenje u muško odijelo smatrali su stari djelom, koje nije dozvoljeno, osim u nuždi.

(54) Merkelbach, Summa theol. mor. sv. II, str. 982; Kniewald, Past. bogosl. I/349.
(55) S. theol. II-II, q. 169, a. 1.
(56) S. theol. II-II, q. 169, a. 2 ad 1.

Za praksu. Naše je vrijeme u pitanju ženskog odijevanja i uljepšavanja pošlo predaleko — to svi priznaju. Vrhovni se glavar Crkve našao ponukanim opetovano dići svoj glas u tom predmetu (57).

Ukratko sažetu praktičnu primjenu i ocjenu pojedinih čina u načetom pitanju, donosimo kako slijedi:

1) Teško griješe žene: a) kad se kite s namjerom da izazovu strast; b) kad prozirnim tkaninama pokrivaju nepristojne dijelove tijela; c) kad nose otkrite grudi posve ili na pô, ili kad ih pokrivaju prozirnom tkaninom; d) kad nose otkrit gornji dio grudiju, gdje to nije običaj.

2) Lako griješe žene: a) kad se oblače po modi iz taštine; b) kad se odijevaju kako ne priliči njihovom položaju; c) kad nose otkrit gornji dio grudiju i kad ih namješteno ističu; d) kad se iz taštine maljaju, bojadišu kosu i nokte; e) kad uvode nove neozbiljne načine u tom poslu.

3) Ne griješe nikako: a) kad u svom postupku nemaju loše namjere, slijede domaće običaje i vladaju se prema svome položaju; b) kad se udata kiti za volju svome mužu, a neudata da nađe zaručnika. Ne kani li se djevojka udati, neka se okani svakoga suvišna kićenja; c) kad se poljepšavaju da pokriju stvarne manjkavosti lica ili tijela (58).

S obzirom na jake težnje za tjelesnim uživanjem došla je zapovijed umjerenosti među Deset Božjih zapovijedi kao VI. i IX. zapovijed. Sv. Doktor to opravdava činjenicom, da se tjelesnim grijesima čovjek najviše ogrješuje o ljubav prema bližnjemu. A održanje i povećanje ljubavi prema Bogu i bližnjemu, svrha je svake zapovijedi (1 Tim 1, 5). U dekalogu su zato napose zabranjeni i neki učinci onih mana, što se protive krepostima koje se priklanjaju umjerenosti (srditost, povreda roditeljske časti, bližnjega). Opravdano je dakle, da je ova zapovijed o umjerenosti još napose istaknuta na tako važnom mjestu (59).

(57) Papa Pijo XI. nazvao je nečedno žensko odijevanje »profanacijom ljudskog tijela«, Vidi: A. Živković, Enciklike pape Pija XI., Zagreb (1931), str. 116.
(58) Merkelbach, n. dj. sv. II, str. 984; Tillmann, n. dj. IV (2), str. 52.
(59) S. theol. II-II, q. 170, a. 1 i 2.

§ 3. GRIJESI PROTIV UMJERENOSTI

I protiv ove se kreposti može griješiti na dva načina: ne vršeći ni onoga što ona traži (per defectum) ili radeći što ona ne dozvoljava (per excessum). Na prvi joj se način protivi potpuno izbjegavanje svakoga tjelesnog uživanja ili posvemašnja neosjetljivost; na drugi neumjerenost u načinu uživanja.

1) **Neosjetljivost** ili pretjerana umjerenost (insensibilitas, stupor) ide u izbjegavanju tjelesnih ugodnosti i uživanja tako daleko, da svojim postupkom vrijeđa prirodnu dužnost: brinuti se za tjelesni život i njegovo uzdržavanje. Istina, rijetko se nalazi takovih ljudi, ali ih ipak ima. Oni griješe protiv prirode, jer je njezin Stvoritelj spojio ugodnost i uživanje s nekim djelovanjima, koja su nužna za život čovjeka i za njegov daljnji opstanak (hrana, pilo, razmnožavanje). Zdrav razum dakle nalaže, da se pojedinac služi osjetilnim nasladama skopčanim s tim djelovanjem i da u njima umjereno uživa, kada, kako i koliko je potrebno. Tko ovako griješi, istina, ne prelazi po sebi laka grijeha, jer njegov postupak nije ni izravno ni neizravno uperen protiv Boga, nego protiv dobra od Boga darovana. Ali takav postupak može postati i teškim grijehom, kad pojedinca dovede do zanemarenja staleških dužnosti.

Uzdržati se kadgod i od potrebnih ugodnosti i uživanja nije samo hvalevrijedno, nego je u danoj prilici i potrebno. Kad se radi o zdravlju, o izvršenju kakova naročita posla, o duhovnoj samozataji i sl. potrebno je odricanje i od dozvoljena uživanja. Ipak ne valja u tom pretjerati, jer pretjeranost nije krepost nego mana.

Vrlo je s toga umjesna riječ sveca i askete sv. Tome: »Ne može se smatrati razumnim dobrom kod čovjeka, ako se on uzdržaje od svih uživanja.« Tu riječ valja s ispravnim tumačem dovesti u svijest mladima, neobrazovanima ili neiskusnim početnicima u vježbanju koje kreposti. Ako se oni koji žive višim duhovnim životom odriču mnogih stvari i zato zaslužuju pohvalu, jednako se po mišljenju sv. Doktora ne smije odreći pohvala ni onima, koji u svom načinu života imaju dužnost, da se u ispunjavanju Božje volje podvrgavaju tjelesnim uživanjima ove ili one vrste (»laudabiliter non abstinenet«) (60).

(60) S. theol. II-II, q. 142, a. 1.

2) **Neumjerenost** (intemperantia) je mana koja stoji u tom, da tko ne drži mjere u uživanju, ni s obzirom na mjesto i vrijeme, ni s obzirom na način i jačinu. Tko uživa u onom što zdrav razum odsuđuje ili ondje i onako, gdje i kako zdrav razum ne odobrava, postaje neumjeren i griješi.

Grijeh neumjerenosti nije po sebi težak, jer znači prestupak u stvari po sebi dobroj ili indiferentnoj, ali je nesumnjivo vrlo ružan grijeh, za koji se sv. Toma ne žaca reći, da je između svih ljudskih mana najodurnija (»maxime exprobrabile«), jer je najviše prijekora vrijedna. Prvo zato što su osjetilna uživanja zajednička čovjeku sa životinjom, pa ga neumjerenost stavlja s njom na istu razinu, stvarno mu oduzima dostojanstvo osobe; drugo zato što neumjeren čovjek kalja (pogrđuje) sama sebe baš u onom u čemu se izdiže nad životinjom: u sposobnosti razumna upravljanja svoga djelovanja; kod neumjerenosti je razumska moć posve po strani (61).

Za praksu. Kao što dijete treba držati na uzdi i ravnati ga po uputama odgojitelja, tako sklonost na neumjerenost valja razumno obuzdavati. Posljedice su njezine za duhovni, a redovno i za tjelesni život — strašne. Ne zna se što je veće zlo: otac pijanac ili mati odana razvratu. Neumjerenost traži žrtve i u potomcima onih, koji su joj odani. Dušobrižnički križ su u svakoj župi osobe odane neumjerenosti, jer one traže drugare, bili odani pijanstvu ili bludu, i lako ih nalaze.

Strašljivice što podliježu grijesima iz kukavičluka, manje griješe od neumjerenih, jer je voljna djelatnost kod ovih jača i izrazitija (62).

*

Nova et vetera. Činjenica je, da su izvodi sv. Tome u ovom i u pređašnjem odsjeku pisani u vidu općega naziranja i shvaćanja njegova vremena. Ovdje smo izostavili po gdjekoji izvod i primjenu, jer ne odgovara ni potrebi ni koristi našega današnjeg gledanja na pojedinu stvar, a istakli smo ono, što je jednako važno danas kao i u Tomino vrijeme. Povrh toga naglašujemo, da u vršenju ovdje spomenutih vrlina ne dostaje suvremenom čovjeku samo suho i čisto razumsko izlaganje, kolikogod ono bilo u sebi bez prigovora, već da današnjem moralnom ocjenjivaču ima biti pred očima čitav suvremeni čovjek, sa svim svojim prednostima i slabostima, koje nosi na sebi. Nema

(61) ibid. a. 4.
(62) ibid. a. 2 i 3.

sumnje, da se on u mnogome razlikuje od sredovječna čovjeka. Moralna psihologija novoga doba ustanovljuje to s uspjehom.

U nastojanju, da ga oduševimo za Kristovu moralnu nauku, mi se moramo osvrtati na tri jaka čimbenika, do kojih mnogo stoji uspjeh moralnog osvjedočenja. To su:

a) mašta moderna čovjeka. Ona plovi u dalekim vodama i zanosi modernog čovjeka u daleke svijetove snagom, kojoj se on vrlo teško otima. Uzbuđenija, smionija i silnija nego ikada, ona se u čitavom duševnom životu ljudi našega doba očituje kod njihova prihvaćanja ili otklanjanja svakoga posla. Potrebno je zato znati pristupiti k čovjeku s one strane, koja će, koliko toliko, i vjersko-moralnu praksu uskladiti s onim strujanjem na koje čovjeka zanosi mašta;

b) čuvstvo moderna čovjeka. I odveć je dobro poznato koliko ono utječe na stvaranje odluka u životu pojedinca. Utaman negdje i najsolidnije razumsko uvjeravanje, uzalud i sav uloženi trud, ako se dušobrižnik ne osvrće na čuvstvenu stranu svojih vjernika. Ljudi su s te strane vrlo raznoliki. Ne samo pojedinci, nego čitavi krajevi, čak i narodi međusobom. Tko dakle danas želi vidjeti uspjehe svoga rada na moralnom preporodu kod svojih vjernika, ne smije im prilaziti samo sa suhom logikom, nego se nužno mora osvrtati i na njihov čuvstveni život. To je neosporno potrebno, jer je život današnjega naraštaja uvelike izmijenjen u poredbi sa životom sredovječna čovjeka. Nervoza našega života, mnogostručnost i brzina promjenâ, pojmovanje o slobodi i pravu na iživljavanje i dr., učinile su čuvstveni život suvremena čovjeka življim, doduše, ali nestalnijim i površnijim. Podvrgnut čestim i brzim promjenama okoline, i sâm se čovjek često i brzo mijenja. Valjat će dakle u duše vjernika, koje želimo oduševiti za kršćanski krepostan život, postaviti dublje temelje, ugraditi čvršću građu, da zgrada kreposna života ne bude zgrada sazidana na pijesku;

c) volja moderna čovjeka. Znamo, da je volja nosilac vjersko-moralnog života, čak i same vjere u čovjeku. Nestalna je pak bila u čovjeku oduvijek, ali u modernom je čovjeku postigla vrhunac nestalnosti. Iskonska borba između volje i razuma, odlučuje se u naše vrijeme na svim poljima u korist volje. Ne manjka ni danas razumskoga svijetla u dostatnoj mjeri za sve i svakoga, tkogod samo teži za istinom, ali često ne dostaje voljne snage... Skrivljena njezina slabost, samo je još više porasla zbog stalnih napadaja na razum, zbog omalovažavanja njegovih izvoda, zbog zastranjenja na stranputice, zbog namjerna nastojanja oko zla i prevlasti nemorala u novo i novije vrijeme. U težini zagušljive i ubitačne atmosfere, moderni čovjek pod izvjesno nadmašuje sredovječnoga. Otud danas prevažna dužnost utjecati na volju u svem nastojanju za provođenjem kreposna života. Sredstva za jačanje volje, znamo, nisu samo natprirodna, nego i prirodna. Ovima se potonjima mora često pokloniti prvenstvena briga, jer će moderni čovjek vrlo često samo preko njih moći doprijeti i do natprirodnih sredstava spasenja.

Kad to imamo u vidu, imat ćemo i više razumijevanja za bolesno stanje moderna čovjeka, naći ćemo u mnogom slučaju dostatnu ispriku za pojedinca, a možda i za čitave skupine. Približit ćemo se Kristovoj blagosti, koji je i za najveće raskajane grešnike znao naći dirljivu riječ opravdanja i opraštanja (Lk 7, 47; 19, 5). U tom psihološkom gledanju postaju izvodi sv. Tome dragocjenom naukom za svakoga suvremenoga bogoslova i dadu se korisno upotrebiti. Onima koji su odviše stajali pod uplivom mišljenja načelnih protivnika katolikâ, a skolastike napose, mogli su ugledni njemački bogoslovi (Mausbach, Gerigk, Göpfert, Cathrein) opravdano naglasiti, da i moralno bogoslovlje poznaje i priznaje napredak nauke, te da u svom suvremenom nastojanju ide za tim, da uspješno spaja — nova et vetera (63).

(63) Mausbach, Die katholische Moral und ihre Gegner[5], Köln (1921), str. 86 i sl.; Gerigk, Alte und neue Aufgaben der Moral, Paderborn (1910), str. 59 i sl.

KNJIGA IV.:

SOCIJALNE KREPOSTI

Literatura. C. B o d i n: La doctrine sociale de l'église et la science économique, Paris (1938); L. B o u v i e r: Le précepte de l'aumône chez S. Thomas d'Aquin, Paris (1931); A. B o r n a r e g g i: Le condizioni morali della società, SC 64 (1937); A. B r u c c u l e r i: La giustizia sociale[2], Roma (1938); A. G o s a r: Razprave o družbi in družabnem življenju, Ljubljana (1932); Za nov družabni red, Celje sv. I (1934), sv. II (1935); Socialni nauk Cerkve, Ljubljana (1939); J a r l o t: De principiis ethicae socialis, Roma (1932); R. L o r t a l: Morale sociale génerale, Paris (1935); J. L i e n e r: Die Zukunft der Religion, Innsbruck (1935); A. M e s s i n e o: La nazione come realtà (entità) assoluta o assoluto valore, CC 90 (1939); J. M e s s n e r: Die soziale Frage[5], Wien (1938); G. P i l a t i: La rivoluzione nella dottrina cattolica, BF (1937); O. S c h i l l i n g: Christliche Sozial- und Rechtsphilosophie, München (1933); Von der Sozialen Gerechtigkeit, LThPQ 92 (1939); Katholische Sozialethik, München; S c h r a t t e n h o l z e r: Soziale Gerechtigkeit, Graz (1934); P. S c h r ö d e r: Ideengehalt und Psychologie des Kommunismus, Leipzig (1939); W. S o l z b a c h e r: Pius XI. als Verteidiger der menschlichen Persönlichkeit, Luzern (1939); L. S t u r z o: Politique et morale, Paris (1939); A. V e r m e e r s c h: Principes de morale sociale, I, II, Paris (1938); Fr. Š a n c, Aristotel o socijalnim dužnostima, Život (1941).

1. — O »socijalnim« se krepostima govori tek od novijega vremena: otkako je na dnevnom redu rješenje t. zv. socijalnog pitanja. Pod težinom toga problema, a držeći trajno u vidu korist zajednice pred korišću pojedinca, izdigla se napose vrijednost i važnost kreposti, kojima se predmet dotiče društvena života. Strogo govoreći, svaka je krepost u izvjesnom stupnju socijalna, jer kreposno djelovanje pojedinca ne može ostati bez nekoga utjecaja na zajednicu. Više ili manje osjetit će i okolina krepostan stav čista, ponizna i pobožna čovjeka, a ne samo čovjeka hrabra, milosrdna i zahvalna. Ali uzimajući u obzir činjenicu, da se danas život daleko većega broja ljudi odvija u živom i neprestanom međusobnom dodiru, a većoj povezanosti i ovisnosti, na mjestu je n a p o s e govoriti o socijalnim krepostima.

Ljudi su danas više upućeni jedni na druge nego prije, jer su u razvoju i provedbi svoga života više o v i s n i jedni od drugih. Stoljeća su prolazila u kojima su prije tek pojedini s t a l e ž i morali c drugima voditi računa (trgovci, ratnici); danas se život pojedinih ljudi po gradovima i većim mjestima ne može zamisliti bez nužnih veza, ne samo s obzirom na hranu, stanovanje i odijevanje, nego napose s obzirom na razvoj i napredak vjerskoga, prosvjetnoga, pravnoga i privrednoga života. Razvojem prilika nisu samo porasle veze do visoka stupnja, nego su se pojavile i suprotnosti, što je kod pojedinaca i kod skupina ponestalo razumijevanja za život u bližoj i tijesnijoj zajednici. Pokazala se kruta potreba uzeti veći obzir baš u prvom redu na z a j e d n i c u, da se tako očuva, unaprijedi i zaštiti život mnogih, jer ga je ugrožavala bezobzirnost nekolicine. Briga i obzir na zajednicu s pravom se danas postavlja na prvo mjesto.

Istina, nosilac socijalnog života jest i ostaje uvijek čovjek kao osoba, ukoliko se razlikuje od svih ostalih bića na zemlji tim, što ima svoju vlastitu svrhu: svijesno i slobodno proslaviti Boga. Ta je svrha dostojna razumna bića i na zemlji je samo čovjeku kao osobi moguća. Ali osim posebničke osobe, danas su više nego prije nosioci socijalnog života m o r a l n e o s o b e — Crkva i država u najširem, a skupine i društva u užem značenju toga pojma. Ljudska priroda traži raznovrsne načine udruživanja, a tražit će ih jednako i u buduće radi dobra pojedinca u prvom, a zajednice u drugom redu. Ljudi posve dobro uviđaju, da je preko zajednice uvelike zaštićeno i unaprijeđeno i dobro pojedinca. No izvanjsko njegovo dobro može u pojedinom slučaju biti kadgod i na štetu bližnjega, a i čitave državne zajednice; zato ga treba uskladiti sa zadaćom Crkve i države. Baš zbog toga što su ljudi zanemarili potrebu s k l a d n a razvoja ovih nosioca društvenoga života u pojedinim državama, došlo je u njima do »socijalnog« pitanja. Dobro (vlasništvo) pojedinca postalo je izvorom zla po zajednicu; kapitalizam se osilio na račun širokih slojeva i ugrozio njihov pravilan razvitak i opstanak. Rodilo se na taj način obrtničko, zatim radničko, pa seljačko, činovničko, žensko pitanje. I ostali su društveni slojevi polagano potegnuti u krizu, negdje manje negdje više.

Da se i o tim manjim grupama ili o pojedinim slojevima (staležima) može govoriti kao o nosiocima socijalnog života (osim države i Crkve), valja da se oni približe pojmu moralne osobe. To postizavaju provedbom jedinstvene staleške organizacije, kako se ona u zaštiti materijalne koristi provađa u naše vrijeme već posvuda do najmanjih poslovnih struka (1). U tom se smislu govori o radnicima, seljacima, obrtnicima i dr. kao o nosiocima izvjesnog dijela društvena života.

(1) V e r m e e r s c h, Principes de morale sociale, Paris (1922) I, str. 14.

Svi treba da žive, zarađuju i tako podmiruju potrebe za tijelo i dušu, za sebe i za druge oko sebe. Svi imaju dužnosti prema sebi, Bogu i bližnjemu i u vršenju svoga staleškog poziva valja da rade tako, kako će biti pravedni i ljudima i Bogu. Otud važnost i potreba osvrta na one kreposti, koje prvenstveno drže u vidu s o c i j a l n e d u ž n o s t i pojedinaca i skupina. Tim više, što socijalno pitanje nije nipošto samo ekonomsko pitanje, kako ga jednostrano shvaćaju neke socijološke struje. Ono se — o tom su u glavnom svi suglasni — niti smije niti može omeđiti samo na pitanja i z v a n j e g a vlasništva; amo se nužno povlače i pitanja unutrašnjeg duševnog i duhovnog života (vjere), sa svim problemima praktična provođenja čestita, kreposna života (morala), unutar i izvan društvene zajednice.

Ako dakle prema načelima što ih katolička Crkva zastupa u socijalnim pitanjima, želimo stvarno prionuti k rješenju pitanja, što su već poodavno na dnevnom redu, ne ćemo se zadovoljiti tek površnim popravcima ove ili one pogreške u dosadanjem društvenom radu, niti djelomičnom izmjenom kojega toga suvremena naziranja. T e m e l j i t o ćemo preokrenuti sve, što se pokazalo pogubnim i štetnim za skladan društveni život u onom smjeru i na putu k onom cilju, koji je Stvoritelj ljudima preodredio na ovoj zemlji.

Kako pak ne ćemo i ne možemo odobriti samo rušenja svega što je do sada s mukom stečeno, tako se ne smijemo zadovoljiti ni s nedovoljnim pothvatima, koji su radi neiskrene požrtvovnosti unapred odsuđeni na neuspjeh. Kao uvijek — i u ovom teškom pitanju ide Crkva s r e d n j i m umjerenim putem, koji je u skladu sa zdravim načelima ljudske prirode, a prokazuju ga ne samo prošlost nego i stvarnost sadašnjosti.

2. — Socijalno je značenje k r š ć a n s t v a u rješenju socijalnog pitanja od prvenstvene važnosti. Nije ono samo od svog nastupa proizvelo najveću revoluciju u svijetu i, utrvši staze kulturi, podiglo sve narode na visoki stupanj blagostanja, već je ono i za odzravljenje i popravak današnjega stanja još uvijek od osnovne važnosti. To je dobro uočio Fr. W. F ö r s t e r kad je napisao: »Kršćanstvo nije samo spas za pojedinca nego stvarno i za društvo. No ono ima svoju posebnu metodu: Tražite najprije kraljevstvo Božje i pravednost njegovu i sve će vam se ovo nadodati! (Mt 6, 33). To znači: preobrazite najprije svoju volju, pa preko nje privedite k izvoru svega života sve, što se u vama odalečilo od Boga. Gdje je zavladao takav duh, tamo se u sukobu interesa postavlja viši red: pobjeda ljubavi nad sebičnošću, zajedinstvo nad svojevoljom. K r i s t n a k r i ž u — u t o m j e r j e š e n j e s v i h p o t e š k o ć a. Samo u tom smislu predstavlja kršćanstvo najveću stvarateljsku moć. Ako ono previše govori o stvarima ovoga mjesto o stvarima onoga svijeta, izgube se (u njemu) više moći, kojima treba preobraziti svijet. Ostaje gruda, ali bez Božjega duha u sebi...« (Christentum und Klassenkampf, Zürich, 1908, str. 17).

To znači drugim riječima: Nema kršćanstvo rješavati teških socijalnih problema, ali ono daje jedino ispravan put za njihovo rješenje, kad naglašuje ljubav sviju i prema svima, Krista i vječnoga života radi. Načela kršćanstva nose u sebi istu preporodnu snagu danas, kao što su je imala onda, kad se po njima preporađao truli zapad rimskoga carstva i smekšavale duše barbarskih naroda s istoka. U njemu je Božji duh, ono je gruda preporodnog kvasca za sve ljude i sva vremena.

O socijalnom se pitanju izražava Pijo XI. vrlo poučno u enciklici »Quadragesimo anno«. Nakon što je ustanovio kakav je neprijatelj revolucionarni socijalizam (komunizam) i kako je »otvoreni protivnik svete Crkve i samoga Boga«, i nakon što je pokazao kako socijalizam danas ide »u prvom redu za tim, da dobije u ruke uzgajanje d u š a i ć u d o r e d n o s t i«, kaže: »Naročito mami k sebi i vuče sa sobom nježnu djecu, ali obuhvaća i sveukupno ljudsko mnoštvo želeći, da bi se ljudi izgradili u takove socijaliste, koji će život ljudski dovesti u sklad s naukom socijalizma« (str. 49). Po tom nastavlja:

»Ako točnije i dublje zagledamo, jasno ćemo uvidjeti nuždu, da ovom veoma traženom pridizanju (t. j. rješenju socijalnog pitanja) treba da prethodi o b n a v l j a n j e k r š ć a n s k o g d u h a, od kojega su u zao čas otpali toliki ljudi što se bave ekonomijom. Samo tako ćemo postići, da toliki napori ne propadnu uzalud i da zgrada koja se gradi, bude na pećini a ne na nestalnom pijesku...« »Poradi toga — da se poslužimo riječima našega predšastnika — ako treba liječiti ljudski rod, **jedino** ć e g a i z l i j e č i t i p o n o v n o u v o đ e n j e k r š ć a n s k o g ž i v o t a i u r e d a b a. **Jedino** ovo može uspješno liječiti preveliku težnju za propadljivim stvarima, koja je vrelo svih mana. **Jedino** ovo može začarane ljudske oči i uprte samo u promjenljive stvari ovoga svijeta, od toga otkinuti i dignuti k nebu! A tko bi mogao poreći, da današnje ljudsko društvo najvećma treba ovoga lijeka?...«

»Doklegod traje ovo žalosno propadanje duša, u z a l u d n o će biti svako nastojanje da se društvo preporodi. N i k a k a v s e s n a ž a n l i j e k n e m o ž e n a ć i, a k o s e o t v o r e n o i i s k r e n o n e v r a t i m o k e v a n đ e o s k o j n a u c i i propisima Onoga, koji jedini »ima riječi vječne istine«

(Iv 6, 70), t. j. takove riječi koje »ne će nikada proći, dok će proći i nebo i zemlja« (Mt 24, 35)... »Red koji mi sami veoma želimo i oko kojega žilavo nastojimo, bit će posvema krnj i nepotpun, ako sva ljudska nastojanja ne budu išla za tim, da... se sve upravi k Bogu, prvoj i vrhovnoj svrsi čitava stvorena djelovanja i i da se sva od Boga stvorena dobra smataraju kao pusto oruđe, kojim se valja toliko služiti koliko privode k postizavanju vrhovne službe...«

»Ako to budu vršili svi, svagdje i uvijek, za kratko će se povratiti u granice pravičnosti i pravedne razdiobe ne samo proizvodnja i stjecanje imovine, nego i upotrebljavanje bogatstva, koje je sada tako često neuredno. Prljavoj težnji za isključivim povećanjem vlastita imetka, toj sramoti i velikom grijehu našega vremena, stavit će se stvarju i činom nasuprot blagi, ali ujedno krepki zakon kršćanske umjerenosti, koja čovjeku zapovijeda, da najprije traži kraljevstvo Božje i pravdu Njegovu. Dobro naime zna, da će mu se po Božjoj darežljivosti i sigurnom obećanju dodati i vremenita dobra, koliko budu potrebna« (MOSK n. mj. str. 49, 51, 56).

Katolička je crkva dokazala, da joj je mnogo stalo do pravilna rješenja svih socijalnih tegoba što su pritisle čovječanstvo. Ona nije u svojim socijalnim enciklikama samo dala smjernice, njezini su se ljudi pokazali vrijednima i na djelu. Ni Njemačka ni Belgija, ni Francuska ni Italija, ni bivša Austrija ne mogu niti smiju iz svoje povijesti izbrisati stranice blagoslovna socijalnog preporoda pod vodstvom Kettelera, Windhorsta, Vogelsanga, grofa De Muna, Dela Tour du Pina, Mellaertsa, kard. Manninga, G. Toniola, Don Sturza, Kreka i dr. Iz njihovih se nastojanja razvio vremenom pokret, što je okupljao ljude, koje je snažno prožimala i pokretala misao oko unapređenja društvena dobra, gdjegod se stanje pokazalo ugroženim. Tako su s obzirom na sve veće socijalne potrebe rasle na ugledu i vrijednosti socijalne kreposti, koje su kao trajna raspoloženja kod pojedinacâ i skupinâ išle za ostvarenjem društvena dobra, posvuda nailazile na posebno uvaženje i tako pripravljale solidne i spremne socijalne radnike (2).

Ako dakle na pojedine moralne kreposti gledamo po vidom bližega izravna ili neizravna utjecaja na rješenje socijalnog pitanja, onda

(2) Enciklika »Quadragesimo anno« odaje im čast kad veli: »Pod vodstvom i učiteljstvom Crkve mnogi su učenjaci, bilo crkveni bilo svjetovni, stali proučavati socijalnu i ekonomsku znanost prema potrebama našega doba, a vodila ih je u tom naročita želja, da bi crkvena nauka sasvim neizmijenjena i neizmjenljiva uspješnije pošla u susret novim potrebama« (MOSK, br. 1/2), str. 11.

kao posebna spomena vrijedne kreposti valja navesti: pravednost, pravičnost, milosrđe i zahvalnost. Ne manje su važnosti u društvenom životu: vjera (štovanje Boga), ljubav k domu i rodu, te ljubav k istini kao najljepša oznaka značajna čovjeka (3). Tim dakako, nismo iscrpli broja socijalnih kreposti, nego samo označili među njima one, koje nam se za sadanje vrijeme čine najvrijednijima.

*

Pogledi kršćanskih radnika i poslodavaca uprti na križ Kristov — mogu riješiti suvremeno socijalno pitanje. Samo kršćanskim Kristovim duhom istinski prožeti ljudi, mogu ukloniti s dnevnoga reda poteškoće, u kojima se danas na svim poljima gušimo u društvenom općem zlu. A da dođemo do takovih ljudi, ima samo **jedan** put: oblikovanje ljudskoga života po načelima kršćanskoga morala. Drugim riječima: samo socijalnim krepostima prožeti ljudi mogu uspješno (temeljito) ukloniti socijalno zlo iz društva.

Na tom jedinom putu — prvi je i glavni oblikovatelj (stvaratelj) novoga čovjeka među katoličkim narodom: katolički svećenik! Njemu je staleška dužnost prokazivati ljudima puteve kreposti prema moralnim Kristovim zasadama i smjernicama katoličke Crkve. Oni koji mu hoće natovariti dužnosti, da se prvenstveno temeljito uputi u gospodarska, trgovačka, buzijanska i dr. pitanja, da dobro upozna modernu tehniku, sve vrsti organizacija, strujanja socijalnih pokreta po kontinentima i t. d., ne smiju zaboraviti, da bi sve to, istina, moglo svećeniku i koristiti, ali tek u drugom redu! Njegova je prva i glavna zadaća moralno oblikovati duše pojedinacâ i skupinâ u smjeru živa, svijesna i zdrava kršćanskog života, kako se odrazuje i pokazuje u evanđeljima. Svećenik se na prvom mjestu ima brinuti, da se u svakom pojedincu koji je njemu povjeren, obnovi čovjek kršćanin i stvori od njega sposobno sredstvo za novi i pravedniji socijalni poredak u svijetu. Bez te duhovne obnove na čistoj kršćanskoj osnovici — nikakove organizacije, nikakova tehnika ni socijalna politika ne će riješiti socijalnoga pitanja na opće zadovoljstvo.

Zato u ovoj knjizi ima svoje opravdanje odsjek pod naslovom: Socijalne kreposti.

(3) Vermeersch, n. dj. str. 22.

§ 1. PRAVEDNOST

O kreposti pravednosti (iustitia) smo već govorili na str. 274 ovoga djela. K ondje izloženomu potrebno je dodati još ovo:

1) **Značaj pravednosti.** Pravednost ima uvijek pred očima d r u g o g a, bližnjega. Moje pravo — budi kod drugoga osjećaj dužnosti, i obratno: tuđe pravo — moja dužnost. Rekao bi čovjek, da pravednost razdvaja i odalečuje ljude jednoga od drugoga. A nije tako. O n a i h s p a j a i p r i b l i ž u j e, tek pod jednim stalnim uvjetom: da se i pravo i dužnost vrše potpuno i posvuda. Tko zna, da se nalazi među ljudima kojima je svojstven osjećaj pravednosti, smatra se sigurnim i zadovoljnim. Kod njega se budi poštovanje prema okolini u kojoj živi, jer ne sumnja u održanje reda, koji čuva ljude i njihove međusobne odnose. Iz poštovanja se rađa zbliženje i prijateljstvo, pa konačno i ljubav. Naš hrvatski narod kaže: Čisti računi — duga ljubav! Pod izrazom »računi« razumijeva se: pravni odnos, poštivanje prava i vršenje dužnosti, uopće uredno stanje kakovo Bog i pravica traže među ljudima. U takovom se stanju lako odgajaju ljudi s puno smisla za vršenje svih zahtjeva kreposti pravednosti (4).

2) **Veza između vrsta prava.** Postoje tri vrste prava (uzajamno, razdiobno, zakonsko), s razloga što postoji trovrstan raznolik način vlasništva nad dobrima i stvarima koje ljudima dolaze u vlasništvo. Prirodno je, da pojedinac ima pravo na pojedinačnu stvar koju je kupio, dobio, ili je na drugi koji pošten način postala njegovom (uzajamna pravednost). Ali je jednako tako prirodno, da pojedinac na neki način smatra svojim i sve ono, što posjeduje njegova država ili domovina s razloga, što je i sâm dio cjeline koju naziva državom ili domovinom. Ljudi tako doista smatraju svaki napredak svoje zemlje (domovine) vlastitim ponosom, a u svakoj narodnoj ili državnoj nesreći (šteti) osjećaju žalost kao za nečim svojim. Svojstvo građanina daje dakle pojedincu neko pravo na dobra države ili domovine. No dok on sa svojim posebničkim vlasništvom može raspolagati potpuno, na državno ili narodno dobro ima samo toliko prava, ukoliko kao pojedinac predstavlja jedan dio zajednice (razdiobna pravednost).

(4) S c h i l l i n g, Lehrbuch der Moraltheol. II, sv. br. 355, str. 385.

Ali ako država ili domovina treba da daje svojim članovima, lako je razumljivo: valja da od njih i prima. Može ona u tu svrhu imati dobara u svom području, pa s njima raspolagati kao posebnik sa svojim dobrom uvijek, dakako, na korist zajednice. Ali ukoliko je njoj zadaća voditi svoje podložnike k vremenitom dobru i skrbiti za pravedno i pristojno osiguranje sviju (podložnika), ima i ona neko pravo na njihova posebnička dobra. To pravo nije neposredno, niti potpuno, nego omeđeno i neizravno. Ravna se s jedne strane prema imovinskim mogućnostima građana i njihovoj ekonomskoj snazi, a s druge strane prema stvarnim potrebama zajednice (zakonska pravednost) (5). Veze što postoje **između pojedinca i države** (i obratno), te između samih pojedinaca, nisu umjetno stvorene, nego p r i r o d n o određene. One su posvećene Božjom voljom, po kojoj je ljudsko društveno uređenje sredstvo za postignućem konačne svrhe svakoga čovjeka. Ispravno dakle gledano pod vidom vječnosti: sve je ljudsko posebničko i zajedničko djelovanje i posjedovanje u stalnom i nužnom odnosu s konačnom svrhom, te ima neizravno da služi njoj, a izravno pojedincima. Visoka je dakle zadaća državnog društvenog uređenja i velika je odgovornost državnih upravljača, napose vrhovnih ili vrhovnoga upravljača, ako je o jednoj volji ovisan sav državni i društveni život. U ovom se promatranju ta zadaća pokazuje u osobitoj svojoj važnosti.

3) **Uzajamna pravednost.** Kad kažemo, da se uzajamna pravednost obzire na pravo između ljudi pojedinaca kao sebi jednakih, mislimo reći: j e d n a k o s t se ima shvatiti samo u o d n o s u k p r a v u ili k zakonu. Ne ulaze ovdje u račun okolnosti u kojima se tko nalazi, ni položaj koji tko zauzima. Tuđe se pravo tim ništa ne mijenja, baš jer je pravo i treba da bude izvršeno potpuno i neokrnjeno. Ova se uzajamna pravednost može vršiti između države i pojedinca, jednako kao između dvije osobe, od kojih je jedna fizička a druga moralna. Isto tako može i pojedinac nastupiti prema zajednici u traženju svoga prava, i ako je on sâm član te državne zajednice. Nije sin prema ocu samo u odnosu djeteta prema roditelju, nego i u odnosu čovjeka prema čovjeku. Kad krade ili zlostavlja roditelje, za-

(5) »C'est parce que le citoyen est pour l'état, que ce qui lui appartient, est également destiné à servir à la communauté; et c'est parce que la société est pour ses membres, que les biens de la société sont aussi les biens de ses membres«, V e r m e e r s c h, n. dj. str. 31.

boravlja da je sin, pa valja prema njemu nastupiti kao prema zločincu i nevaljalcu. Roditeljska će mu veza biti nekad samo olahkotna okolnost za odmjeru kazne i ako bi, baš poradi te okolnosti imao podnijeti ne blažu nego oštriju kaznu.

Ne će zato biti suvišno ponovno naglasiti, da uza sve čisto i jasno pojmovanje uzajamne pravednosti, po kojem se ona, ukoliko predstavlja strogo pravo, može i ne osvrtati na okolnosti — baš zato jer je uzajamna, treba ipak da bude u visokom stupnju i socijalna. I zato se ima napose poštivati značaj zajednice, a uvažavati okolnosti u kojima se izvršuje uzajamna pravednost, da se izbjegne ona: summum ius — summa iniuria.

4) **Zakonska pravednost** kao posebna krepost vodi brigu za općim dobrom. Opće se dobro razlikuje od privatnoga: prvo ide za tim da unaprijedi i pomogne zajednicu, a drugo ima u vidu pojedinca. Kako se djelovanje pojedinca može razlikovati od djelovanja zajednice (vojnik — vojska), tako se može razlikovati i svrha djelovanja i korist što odatle nastaje, pa se doista u životu vrlo često i razlikuje. Ali otuda ne slijedi, da se opće i privatno dobro isključuju, a još manje, da se moraju isključivati. Kad opće dobro služi cjelini, od veće je koristi nego privatno koje služi pojedincu; kad opće dobro unapređuje stanje zajednice, vrednije je nego privatno koje unapređuje stanje pojedinca. Ako je vrsno (specifično) takovo da služi svima — vrsno je i različno od privatna dobra. Dosljedno: skup pojedinačnih (privatnih) dobara nije još opće dobro; ni velik broj privatnih dobara (koristi), još uvijek ne mora biti u stanju zadovoljiti zajedničkim (općim) potrebama sviju. Dio i cjelina ostaju uvijek formalno različni, zato je opće dobro formalno i stvarno različno od privatna.

Kako se pojedinci u poredbi sa zajednicom nalaze kao dio prema cjelini, valja da oni, kad rade u svom interesu, usklade svoje privatno djelovanje s onim djelovanjem što ga vrši cjelina. Tako će opće dobro napredovati ne samo sa: a) zajedničkim (»iustitia legalis ordinans omnes virtutes in bonum commune«), nego i s b) pojedinačnim djelovanjem. Svaki se pojedinačan krepostan čin, jer je dobar i krepostan, ne može protiviti općem dobru. I privatno dobro služi tako na posredan način općem dobru (6).

(6) S. theol. II-II, q. 58, a. 5.

Ne treba napose isticati, da »opće dobro« u državi ne znači stanje potpuna blagostanja za svakoga i pojedinoga člana. Uvijek će biti pojedinacâ u bijedi, bilo s vlastitom, bilo bez vlastite krivnje. Opće dobro, baš zato jer je opće, zahvaća izravno cjelinu, bilo da joj služi (koristi): a) neposredno (kao crkve, ceste, državni uredi), bilo b) posredno na taj način, što pomaže privatno dobro pojedinca čovjeka i pojedinih skupina u državi, i tako u neku ruku pridonosi k blagostanju zajednice. Čim su pojedinci i pojedini staleži bogatiji, ima zajednica (država) manje brige i troška, te se može više posvetiti onima, koji su više potrebni i pomoći im do relativna blagostanja. Opravdano ističu (6a) da danas pod pojam »općega dobra« i zakonske pravednosti valja svrstati i t. zv. međunarodno dobro (ugovori, sporazumi i sl.). Kako vidimo, blagostanje se unutar jedne države ne može ni uz najbolju volju održati na potrebnoj visini, ako rat, oskudica i glad zahvati ostale susjedne države. To je imao pred očima papa Pijo XI. kad u enciklici »Quadragesimo anno« opetovano ističe potrebu uzajamne pomoći i razumijevanja između pojedinih naroda, jer su jedni upućeni na druge i jedni ovise o drugima. (»Pristoji se da razni narodi složnim silama i naporima nastoje razboritim ugovorima i ustanovama unaprijediti sretnu i blagoslovenu slogu državâ, jer su narodi u ekonomskom redu jedni od drugih najvećma ovisni i upućeni na međusobno pomaganje«; MOSK, n. mj. str. 38).

5) **Predmet i put do općega dobra.** Na to je već sv. Toma dobro odgovorio, kad je rekao, da »su za nesavršenu sreću u ovom životu potrebna izvanjska dobra kao sredstvo do sreće ili blaženstva koje stoji u vršenju kreposti . . .« (I-II, q. 4, a. 7). Prema tome ćemo reći ovako: Opće dobro stoji u općem zadovoljstvu ljudi. A opće zadovoljstvo nastaje: kad zajednica pruža svojim članovima sve, što im je potrebno za pun i potpun razvoj njihovih duševnih i tjelesnih moći. Kod raznolikosti ljudskih ćudi i potreba valja uzeti obzir na mnogo stvari (»bonum commune constat ex multis«, I-II, q. 96, a. 1). Ne uzimajući obzir na posebne težnje i želje, nego samo na bitna svojstva ljudske prirode, jasno je: da s jedne strane valja zadovoljiti potrebama duše, a s druge strane potrebama tijela. I jednomu će i drugomu valjati pribaviti sve što treba (pozitivno), a ukloniti sve što smeta (negativno).

(6a) Merkelbach, n. dj. II, 265.

Ljudski se život zatim odvija u dvijema savršenim zajednicima: Crkvi i državi. Prva se brine za vječni, a druga za vremeniti život. Ali kako prva ima zadaću da u ovozemaljskom životu pripravi i oslosobi čovjeka za vječni život, ulazi ona nužno u obzir, kad valja ustanoviti opće vremenito dobro zajednice u pojedinoj državi ili pojedinom narodu. Da se dakle vremeniti život čovječji uspne do stupnja o p ć e g a zadovoljstva, valja da zajednica u skladnosti ostvari njegove težnje za:

a) d u š e v n i m (d u h o v n i m) ž i v o t o m do najvišega stepena. To je najprije krepostan život, što vodi do konačne svrhe i zadovoljava moralne težnje; to je zatim aktivan razmah razumna bića, koji zadovoljava intelektualne (znanost i umjetnost) i čuvstvene (ljubav, prijateljstvo) težnje čovjeka;

b) p o t r e b a m a t j e l e s n o g ž i v o t a. To su materijalna sredstva, bez kojih nema potpuna smirenja u tjelesnim, a kod najvećega broja ljudi, ni u duševnim potrebama.

Što ima Crkva sa svoje strane učiniti da izvrši ovu zadaću, to je ustanovljeno crkvenim zakonima koji se osvrću na dužnosti vjernika prema državi, poglavarima, na sklapanje ženidbe, bogoštovlje, posjedovanje, zapise i dr. U novije doba daje Crkva smjernice i u pitanjima koja se nje izravno ne tiču (ekonomskim), ali su u vezi s moralom, na koji se mora obazirati ispravno riješenje tih pitanja. Već češće spomenute socijalne enciklike Leona XIII. i Pija XI. pokazale su se za promicanje »općega dobra« čovječanstva od vanredne koristi. One su prstom uprle u ono š t o treba izvesti i ujedno pokazale n a č i n, na koji se to može jedino uspješno postići.

A što država čini ili što ima činiti, pokazuju njezini zakoni kojima se brine za zajednicu. Niti su uvijek, a niti su svagdje savršeni, što za vođenje skrbi oko zajedničkog dobra nije ni potrebno, i ako je poželjno. Ali i od idealnoga zakonodavstva do stvarne primjene tih zakona u životu podanika, često su daleki puti... Negdje se pokazuje pomanjkanje dobre volje i razumijevanja (subjektivni razlog) za stvarne potrebe podanika, a negdje se ukazuje nemogućnost (objektivni razlog) ostvarenja sviju podaničkih potreba. I jedno i drugo smanjuje u velike opće zadovoljstvo, a s njim i opće dobro.

U naše je vrijeme ušlo u običaj stavljati prevelike zahtjeve na državu. Ljudi često mnogo traže od zajednice, a vrlo su osjetljivi, kad zajednica (država) zatraži od njih neke žrtve. Opaža se tu i tamo, pod uplivom štetnih ideologija, čak i posve nesocijalno nastojanje za slabljenjem države i državne snage unutra i izvana. Zavedeni pojedinci teško uviđaju, da tim nanose štetu i samima sebi, kad već nemaju osjećaja prema drugima s kojima zajedno žive. Takovom se prevratnom stavu mora oprijeti svaki svijestan državljanin i vjernik. Postoji moralna dužnost prema zajednici kao štitniku pojedinca, i toj dužnosti valja udovoljiti smišljenim i ustrajnim pobijanjem svih neprijateljskih pojava.

5) **Socijalna pravednost.** Zakonsku pravednost nazivamo i »socijalnom pravednošću« poradi toga, što nosilac društvene zajednice (societas) traži svoje pravo od svojih članova t. j. da vrše dužnosti prema njoj. Zato je ispravno mišljenje, da pojam »socijalne pravde« ne znači drugo nego što znači pojam zakonske pravde. Zajednica je složila svoje tražbine u oblik z a k o n s k i h odredaba. Ona je po izlaganju sv. Tome i o p ć a pravednost, jer su joj predmetom mnogostruki i raznovrsni čini sviju kreposti. Zakonsko se naime posredovanje koje vrši zajednica, proteže na sve izvanjske pojave podanika i obuhvaća sav ljudski život. Svoje prvotno i pravo ime — zakonska pravednost — nosi radi z a k o n a, po kojima se i preko kojih se zajednica veže s podložnicima.

Unatoč toga zadržava ona opravdano svoje mjesto kao formalno p o s e b n a krepost, vrsno različna od uzajamne i razdiobne pravednosti. Ona naime upravlja činima, kojima dajemo zajednici što joj pripada, nuka nas da to vršimo revno i dragovoljno radi općega dobra i da tu dužnost smatramo svojom važnom obvezom. Po njoj udovoljavamo pravima i potrebama društvene zajednice kojoj pripadamo. Tome posebnom pravu zajednice, odgovara dakle u članovima posebna dužnost: sudjelovati i prinositi sa svoje strane k dobru zajednice.

Kako i koliko? Odgovaramo: to pokazuju zakoni. Otud očevidna potreba, da zakoniti predstavnik (glava) zajednice pravedno ustanovi i naloži, koliko će tko doprinositi za nju. Jednako će tako z a k o n odrediti, što se u interesu zajednice ne smije činiti, da se ne naškodi općem dobru. Dobri čini dakle, što ih vršimo po zahtjevu ove ili one kreposti, postaju na poseban način zaslužni i kreposni, kad ih vršimo i s obzirom na zakonsku ili socijalnu pravednost. Ali i obratno: samo pravednim prinosom pojedinca k općem dobru, nije iscrpljeno čitavo djelovanje dobra građanina, niti je udovoljeno svim potrebama društvene zajednice. U općem je zato interesu, da se građani što više odlikuju i u ostalim moralnim krepostima, kad se radi o građanskoj, a u bogoslovskima, kad se radi o crkvenoj zajednici.

Potrebno je pobijati sebičnost i samoživstvo na svakom koraku. U tom nastojanju ima, dakako, Crkva prednost pred državom; ali ni država se u vlastitom interesu ne smije držati pasivno u toj stvari. Ona bi morala i sa svoje strane posebnim pohvalama, nagradama, povlasticama i sl. pokazati, kako cijeni razumijevanje onih svojih podanika, koji ne misle, da su svu svoju dužnost prema državi i društvenoj zajednici iskupili tim, što su uredno platili porez i možda odslužili vojsku. Veliko je i široko polje socijalnih dužnosti i krepostan će u tom pogledu biti doista onaj, tko ispravno shvati dužnosti što mu se odavde nadaju.

6) **Razdiobna pravednost** počiva na s u d u poglavara o potrebama pojedinca, njegovoj vrijednosti i sposobnosti, te o mogućnosti zajednice da pomogne. Taj se sud kod razdiobne pravednosti formalno tiče tuđega prava prema zajednici; poglavar ga izvodi kao čin kreposti t. j. kod njega se očituje voljna sklonost, da drugomu dade pravo što ga ide. U tom ga smislu možemo nazvati činom v o l j e i ako znamo, da je sud (»izreći što je pravo«) čin razuma. Čim sudac nema u vidu isključivo objektivnih pobuda nego slijedi svoje subjektivne, povređuje razdiobnu pravednost. Taj smo grijeh nazvali pristranošću (»acceptio personarum«). Da se poglavar kod razdiobe tereta i dobara ne ogriješi, valja da uvijek bude točno upoznat sa sposobnostima, zaslugama i potrebama pojedinaca s jedne, a mogućnostima i potrebama zajednice (države) s druge strane. O pristranosti raspravlja sv. Toma napose (II-II, q. 63, a, 1-4) i ustanovljuje:

a) d a j e p r i s t r a n o s t g r i j e h, jer po sebi (»per se«) vrijeđa razdiobnu pravednost. U posebnom slučaju može povrijediti ne samo zakonsku nego i uzajamnu pravednost, ako zadre u s t r o g o pravo društva ili posebnika (imenovati nesposobna čovjeka za učitelja ili profesora, za siromahe određenu potporu podijeliti osobi koja nije siromašna i sl.);

b) d a j e p o v r e d a k o d r a z d i o b e d u h o v n i h d o b a r a v e ć i g r i j e h, jer su duhovna dobra vrednija od vremenitih. Ne će se ipak moći govoriti o povredi ove pravednosti tamo, gdje se »simpliciter minus boni praeferuntur melioribus« s razloga, što će oni svojom osobnom spretnošću više koristiti općem dobru;

c) d a č a s t i t r e b a p o d j e l j i v a t i i i s k a z i v a t i s a m o o n i m a k o j i s u i h s v o j o m k r e p o š ć u z a s l u ž i l i (»sola virtus est debita causa honoris«). To ipak nikoga ne rješava dužnosti

iskazivati čast i poštenje vrhovnim poglavarima i prelatima, makar i ne bili čestiti: oni su na tom mjestu po Božjem pripuštenju i Njegovi su predstavnici; roditelji su i gospodari na zemlji dionici Božanske časti, koju ima Gospodin Bog na nebu kao gospodar i otac sviju.

Starcima se ima odavati počast, jer su oni godinama, razboritošću i krepošću odmakli od drugih. Potonje doduše nije uvijek slučaj, ali je pravilo. Sv. Doktor veli, da treba častiti i bogataše s razloga, što »maiorem locum in communitatibus obtinent«; taj razlog nema danas vrijednosti, kad znamo, na koji način većina bogatih ljudi redovno dolazi do bogatstva;

d) d a j e s v a k o p r i s t r a n o s u d o v a n j e g r e š n o, jer se tako uništava ugled suda, a u ljudima ubija vjera u pravdu.

Grijeh pristranosti nosi (po sebi) značaj t e š k a grijeha već radi toga, što se protivi kreposti pravednosti; tim više, što se protivi razdiobnoj pravednosti koja je odličnija od uzajamne, jer je od nje bliža zaštiti općega dobra. Dakako, da će u mnogom slučaju biti samo lak grijeh radi nevažnosti predmeta (»parvitas materiae«).

Teško je kod razdiobe naći neko jedinstveno mjerilo za koje bi se moglo reći da svestrano zadovoljava. Jedni misle, da načelo razdiobne pravednosti bude z a s l u g a pojedinca; drugima je pravednije ravnati se prema p o t r e b i; socijalističko je načelo r a d pojedinca; komunističko udio na r a d u z a d r ž a v u (uz potpuno ukidanje posebničkoga vlasništva). Načelo talijanskog socijologa G. T o n i o l a (»chi piu può, più deve — chi meno può, più riceve«) posve je idealno i pretpostavlja među ljudima daleko više čovječanske i kršćanske ljubavi nego što je stvarno ima. Kako su dobra što ih država raspodjeljuje svojim građanima v r s n o različna, (pravo pred zakonom, sloboda, materijalna pomoć, državna služba, čast, zarada i dr.) ne može se postaviti jedinstvena norma za provedbu razdiobne pravednosti, nego valja uzeti u obzir više različnih mjerila:

a) j e d n a k o s t za sve pred zakonom,
b) p o t r e b u i vrijednost kod razdiobe materijalne pomoći,
c) p o š t e n j e i s p o s o b n o s t kod postavljanja u državnu službu.
d) o p ć e d o b r o i opću korist kod izvađanja državnih radnja.

Na taj će se način stati na put s jedne strane neograničenoj gramzljivosti i težnji pojedinaca za obogaćivanjem, a s druge strane nezadovoljstvu i zlovolji širokih slojeva zbog često očita i nepravedna pomaganja spretnih pojedinaca.

7) **Predmet razdiobne pravednosti.** I z r a v n i predmet razdiobne pravednosti čine: državne potpore, namještenja, sudjelovanje kod državnih poduzeća i sl. N e i z r a v a n predmet čine tereti što ih podanici imaju snositi; najobičniji su porezi i vojna služba.

A) **Porezi** (tributa) u užem značenju obuhvaćaju zakonom propisanu novčanu vrst podavanja državi u svrhu pokrića državnih troškova i potreba. U širem se smislu može porezom smatrati i carina na uvezenu robu iz inozemstva, prijenosne pristojbe kod nasljedstva, kupoprodaje i sl. Za ovu se vrst podavanja upotrebljava riječ daća (vectigal). Razlikujemo:

a) izravne poreze (tributa directa) koji pogađaju neposredno osobu. Osobe plaćaju: za vršenje službe (osobni porez), za posjedovanje nepokretnina (kućarina, zemljarina), za vođenje zanata, trgovine i sl. (privredni porez);

b) neizravne poreze (tributa indirecta) koji pogađaju neposredno stvari prigodom kupnje, uvoza, potroška robe, nasljedstva i sl.

Nauka je katoličkog morala da:

1) Država ima pravo izdavati pravedne porezne zakone, jer ima dužnost i pravo skrbiti za sredstva, kojima će ostvariti svoju svrhu.

2) Porezni zakoni imaju biti pravedni. Da to budu mora ih izdati: a) mjerodavna vlast (država, općina); b) s opravdana razloga (opća potreba, korist); c) na pravedan način t. j. da budu primjereni snazi porezovnika (dakle ne preveliki) i da budu između podanika razmjerno podijeljeni (proporcionalno).

3) Pravedno odmjereni i raspisani porezi obvezuju po sebi u savjesti (ex iustitia legali). Ove zakone treba prosuđivati jednako kao i druge državne zakone, pa smatrati obvezom u savjesti svagdje, gdje nije očito, da toga zakonodavac ne namjerava. Za to još napose govore:

a) Sv. Pismo i kršćanska predaja kad kaže: »Dajte caru što je carevo, a Bogu što je Božje« (Mt 22, 21). »Potrebno je pokoravati se vlastima ne samo radi kazne (srdžbe) nego i radi savjesti. I poreze (im) plaćate, jer su Božji službenici . . . Podajte svima što ste dužni: komu porez—porez, komu carinu—carinu, komu strah—strah, komu čast—čast (Rim 13, 5-7).

b) Razum opravdava poreska podavanja radi ostvarenja svrhe, koju ima država. Kad te obveze ne bi teretile savjesti, izlišno bi bilo od države tražiti, da se brine za opće dobro.

To što smo rekli vrijedi po mišljenju većine bogoslova sigurno za

izravne poreze. Za neizravne poreze prevladava mišljenje, da su čisti kazneni zakon, barem kad se radi o stvarima što služe za vlastitu porabu. Tako misli i potrošačko općinstvo, pa prema tomu i postupa. Izbjegavajući namjerno ovoj obvezi teško griješe samo oni, kojima su ove vrsti prekršaji postali zvanjem (kriumčari); ne griješe teško samo zato što vlastiti život izlažu opasnosti, nego što su pripravni ugroziti i tuđi, ako dođe do potrebe (6b).

B) **Vojna dužnost** (servitium militare) podanika odgovara pravu što ga ima država, kad traži sredstva da obrani državnu cjelinu i imovinu, te da očuva mir i red. Do danas nije u praksi uspjelo dokazati, da se to može uspješno i općenito postići bez oružane obrambene sile, i ako je to u teoriji stvar laka i jednostavna, a po sebi bolja i privlačivija. Otud opće uvjerenje o potrebi, da država ima pravo držati vojsku i izdavati vojne zakone, kojima se valja pokoravati kao opravdanom zahtjevu zakonske pravednosti.

I za ove zakone vrijede uvjeti kao i za ostale državne terete: da budu pravedni i opravdani, kako s obzirom na brojčano stanje vojske, tako s obzirom na način provedbe. Držati nepotreban broj vojnika značilo bi nerazumno trošiti državni novac, a ljude izvrgavati moralnim opasnostima; potrebni su obziri na mjestu i postoji dužnost uvažavati oproste (oslobođenja) kod vojnih obvezanika, gdje treba i kad to zahtijeva bilo crkveni (klerici), bilo prirodni zakon (bolest, hranitelj).

Pojedinosti nas glede vojske ovdje ne zanimaju. Kao opće pravilo po katoličkom moralu vrijedi utvrditi ovo:

1) Utakmično naoružavanje među državama nije u interesu općega dobra već se protivi socijalnoj ljubavi i pravednosti. Razlog: osim prevelikih troškova i tereta, takovo je naoružavanje priprava za nove ratove. Nitko pak ne smije reći, da su ideal državâ i čovječanstva međusobni ratovi, već naprotiv mir i rad na općem blagostanju. Osim crkvenih poglavara (enciklike Benedikta XV., Pija XI. i Pija XII.), tom su mišljenju dali jasno izražaja i odgovorni predstavnici državnih vlasti.

(6b) Protivno gledište zastupaju: Berardi, Bucceroni, Frassinetti, donekle Génicot-Salsmans, Vermeersch, Biederlack. Cfr. Merkelbach II/627. Naprotiv Schilling proteže oštriju obvezu i za neizravne poreze (Lehrbuch, II/466).

2) G d j e p o s t o j i o p ć a v o j n a d u ž n o s t, o b v e z u j e o n a n a o s n o v u z a k o n s k e p r a v e d n o s t i. U našim je suvremenim prilikama opće uvjerenje, da je za sigurnost države p o t r e b n o imati svoju izvježbanu oružanu silu. Gdjegod se može dokazati takova potreba, dobiva dužnost odazvati se zakonskim pozivima na služenje, dostatnu opravdanost. Kako se državnim zakonima treba općenito pokoravati u savjesti, dok nije jasno da zakonodavac nije imao takove namjere, treba se jednako pokoravati i pozivu na vojnu dužnost, jer bi se teško moglo reći, da kod zakonodavca postoji protivna namjera. Otud slijedi: da se vojna obveza i vojnički zakoni ne mogu smatrati č i s t o k a z n e n i m zakonima. Barem se u ovim prilikama još ne mogu smatrati takovima, jer još nije općenito prevladalo, niti je u praksu privedeno mišljenje, da se međunarodni sporovi imaju rješavati sporazumom, a ne oružjem.

O značaju obveze vojnih zakona nisu bogoslovi suglasni kako se to pokazuje kad treba riješiti pitanja pojedinačne obveze, nastale n e o b d r ž a v a n j e m ovoga zakona. S razloga što se vojna obveza smatra općenito velikim teretom, nastoje joj se pojedinci izmaknuti na sve moguće načine. Kod toga griješe protiv **zakonske** pravednosti ne samo oni koji bez razloga b i j e g o m napuštaju vršenje ove dužnosti, nego i oni koji se služe nezakonitim sredstvima (laž, mito, sakaćenje), da se riješe služenja u vojsci.

Svaki bi se bjegunac imao vratiti na službu, kad ga ne bi strah pred vrlo strogim kaznama donekle ispričavao.

Postoji mišljenje, da griješe i protiv **uzajamne** pravednosti, pa da su vezani na naknadu:

a) kad nepravednim ili nedozvoljenim sredstvima rade protiv o d r e đ e n e osobe, koja ima pravo na oslobođenje od vojne službe ili barem opravdanu nadu. U tom su svi suglasni (S c h i l l i n g, n. dj. II, br. 467);

b) kad rade za svoju v l a s t i t u osobu nepravednim ili nedozvoljenim sredstvima, jer da sudjelujući kod nepravedna (podmićenje činovnika), ili nedozvoljena (laž, sakaćenje) čina radi kojega pada teret na drugoga, postaju i sami odgovorni i dužni na naknadu (Merkelbach, n. dj. II, br. 633).

Vjerojatnije je ipak mišljenje da, istina, griješe, ali da su doista samo pripadno (per accidens) uzročnici tuđe štete i da nisu povrijedili s t r o g a prava onih, koji su pozvani na njihova mjesta (Noldin, n. dj. II, br. 321)

§ 2. PRAVIČNOST

1. — **Pravičnost** (aequitas) se nešto odvaja od strogoga pojma pravednosti. Ostajući na gledištu, da svakomu valja dati svoje, privodi ona pravo u život s izvjesnim o b z i r o m na osobu o kojoj se radi, na prilike mjesta i vremena u kojima se čin događa. Pravo (ius) i pravednost (iustitia) su u sebi i po sebi bezobzirni. Traže po sebi, da se zahtjevu pravde udovolji do kraja (ad aequalitatem); a tomu je zahtjevu stvarno istom i udovoljeno, kad je s v e učinjeno ili izvršeno što tuđe pravo traži. Nikakovo čudo stoga, da je zbog mnogostrukih životnih isprepletenih odnosa, strogo i dosljedno vršenje prava ponekad urodilo uzrječicom: summum ius - summa iniuria! (7). Ima s toga i treba da bude neka sredina između stroga prava i široka opraštanja. To je p r a v i č n o s t. Ispravno ćemo je zato definirati, ako kažemo: p r a v i č n o s t j e v r l i n a k o j a č o v j e k a n u k a, d a s v o j e p r a v o p r o v o d i n a b l a g i o b z i r a n n a č i n. Predmet je pravičnosti: a) obzirno vršenje vlastita prava prema drugomu; b) opravdano priznanje nekih uvjeta za obziran postupak s bližnjim.

Tko vrši pravičnost popušta nešto od svoga prava: ako se unajmljenom radniku nepažnjom prouzrokovao kod pogođena posla znatno duži i naporniji trud, pravičan će poslodavac to uvažiti i pravedno mu to nagraditi; ako dužnik (n. pr. seljak) nije na vrijeme uplatio pozajmljivaču utanačenu svotu, pravičan će čovjek uvažiti dužnikove okolnosti zbog kojih je zaostao (poplava, tuča i sl.) i produljit će rok uplate. Pravičnost poštiva tuđe razloge, osvrće se na njih i pripravno ih uvažava koliko je samo moguće, da pravednosti bude udovoljeno, a da to ne bude s boli provedeno.

N o s i l a c je pravičnosti redovno nosilac prava. Kad osoba odsuđena na smrt traži pomilovanje, pravičnost će pokazati vladar koji to pravo ima; kad dužnik traži odgodu plaćanja, vjerovnik popušta od svoga strogoga prava i s opravdanih razloga prihvaća odgodu. Ali i kad radnik traži povećanje naplate zbog svoga izvanredna rada ili rada pod nenadano nastalim težim okolnostima, pravičnost ima pokazati poduzetnik, koji se u ovom slučaju manje može nazvati nosiocem prava od radnika koji je posao izvršio.

2. — Pravičnost se prema izloženom smislu veoma približuje epikeji, ali se od nje pojmovno razlikuje. Sv. Toma naziva epikeju latinskim

(7) Dr E. W o h l h a u p t e r, Aequitas canonica, Paderborn (1931).

izrazom »aequitas«, a i pravičnost se tako naziva. Međutim epikeja je *vrsni* dio (pars subjectiva) pravednosti, a pravičnost je njezin *srodni* dio (pars potentialis).

Epikeja ide za tim, da zbog naročitih okolnosti unatoč jasna smisla zakona utvrdi neosnovanost njegove primjene. Ona tumači zakon u smjeru: da se zakon ne odnosi na neki pojedinačni slučaj, jer bi zakonodavac taj slučaj izuzeo od zakona, da ga je predvidio. Takova »aequitas« štiti pravednost, jer bi obdržavanje zakona bilo »contra aequalitatem iustitiae et contra commune bonum quod lex intendit«. Ne gledajući na slovo zakona, treba, veli sv. Doktor, ići za njegovim duhom i za općom koristi (8).

Pravičnost međutim, kako smo je naprijed opisali, ne ide za tim (barem ne ide izravno). Ona se ne protivi *primjeni* zakona, već njegovoj *strogosti*. Neka se pravo vrši, samo na blag i obziran način. Od toga će stroga pravnoga zahtjeva trebati negdje odustati, a negdje nešto pridodati. Ne će dakle ova krepost uvijek doseći punine pravednosti (»totam potentiam iustitiae«), nego će ići za tim, da je postigne koliko je prema okolnostima moguće. A kao takova se vrsta među srodne dijelove pravednosti.

3. — *Postoji li obveza vršiti pravičnost?* Nema sumnje da postoji uvijek, kad bi zahtjevom za strogim vršenjem prava bila povrijeđena ljubav k bližnjemu. I pravednost i ljubav obvezuju po sebi pod težak grijeh. Inače pravičnost kao posredna vrlina između ovih dviju osnovnih kreposti — *ne obvezuje teško*. Njezina je zadaća nastojati, da se pravo s jedne strane vrši u granicama ljudskih obzira, a s druge da ljubav slavi pobjedu nad oštrinom i nesmiljenošću, što se u skrajnjim pravnim posljedicama ne da dovesti u sklad s potrebnim međusobnim obzirima u ljudskom životu. Dakako, da pomanjkanje pravičnosti može u danim prilikama zavesti i na težak grijeh. Kad nesmiljen kućevlasnik u zimi iz stana baca na ulicu siromašnu obitelj s brojnom djecom radi neplaćene stanarine, a sâm se nalazi u povoljnim materijalnim prilikama, onda se teško ogrešuje ne samo o ljubav prema bližnjemu, nego također izaziva tešku smutnju.

Otud je lako uvidjeti kolika je vrijednost i važnost ove vrline za društveni život. Ne samo da ona privlači svačije poštovanje, nego

(8) S. theol. II-II, q. 120, a. 1 i 2; Lessius, De inst. l. 2, c. 47, dub. 9.

ona napunja i dušu nosioca uzvišenim osjećajima ljubavi i samilosti (9). Kod naroda koji je odan pravdanju, kao što se nažalost može reći za neke naše hrvatske krajeve, ta mana odaje pomanjkanje ove plemenite vrline, a u stvari slabo razvijen osjećaj ljubavi prema bližnjemu. A gdje nema ljubavi prema bližnjemu, ne će biti ni ljubav prema Bogu na visoku stupnju. Kaže sv. Pismo: Ako tko kaže ljubim Boga, a mrzim brata svojega, laža je; jer tko ne ljubi brata svojega kojega vidi, ne može ljubiti Boga koga ne vidi (1 Iv 4, 20).

§ 3. ZAHVALNOST

Najčvršća i ujedno najotmenija veza među ljudima jest krepost **zahvalnosti** (gratitudo) prema dobročiniteljima. Plemenito srce dobročinitelja ona još više utvrđuje u kreposnom raspoloženju, da ponovno daje i pripravno od svoga pruža; a ponizno srce nadarenoga učvršćuje u trajnom raspoloženju, da s poštovanjem i priznanjem prima tuđu pomoć. Između jednoga i drugoga nastaje nježan i čist odnos, veza odanosti koja se lako ne zaboravlja.

1. — Na prvom je mjestu zahvalnost *prema Bogu* kao našemu najvećem dobročinitelju. Bog je naš Stvoritelj i Uzdržavatelj. On nas uključuje u svoju Providnost ne samo s obzirom na fizičke potrebe života, nego napose s obzirom na duševne potrebe u redu milosti. Sve što imamo od Njega je; sve što radimo nije bez Njega, jer bez Njega ništa ne možemo. Od Njega nam je pripravljen i vječni život i određena prikladna sredstva. Sve dakle što imamo i što ćemo imati, sve je iskaz Božje dobrote. Na njoj zato nikada ne možemo dostojno zahvaliti, sve da do smrti ništa ne činimo, nego da samo trajno slavimo Njegovu dobrotu i pjevamo pjesmu zahvalnicu Njegovu svetom imenu. Tko to skrušeno priznaje, taj ima u duši osjećaj zahvalnosti (10).

Na drugom smo mjestu dužni zahvalnost prema *roditeljima*, koji su nas rodili i odgojili. Na trećem onima, koji su kao poglavari i dostojanstvenici postavljeni, da se brinu za opće dobro, kod kojega i mi sudjelujemo. Napokon dugujemo zahvalnost svakom svom po-

(9) »Vertu difficile et aimable, l'équité est noble d'inspiration«, Vermeersch, n. dj. str. 61.
(10) Th. Mönnichs, Tugendlehre (15. Dankbarkeit), str. 125.

sebnom dobročiniteljju za svako učinjeno dobro djelo, po riječi sv. Pavla: Na svemu budite zahvalni! (1 Sol 5, 18). Ova se potonja zahvalnost razlikuje od naprijed spomenutih i predstavlja posebnu vrlinu, koja se približuje i priklanja (kao potencijalni dio) kreposti pravednosti. Ona je prvenstveno osjećajan čin (in affectu), a tek u drugom redu nazivamo zahvalnošću ostvareno djelo (in effectu) (11).
Čuvstvo zahvalnosti treba da u nadarenom uslijedi o d m a h, ali djelotvorna naknada (pouzdarje) u vrijeme i na način, koji odgovara osobama i prilikama. Ako ti o d m a h jednakim ili sličnim darom uzvratiš onomu tko tebi danas učini kakovo dobro djelo ili pošalje štogod na dar, moglo bi se činiti, da nijesi ni ispravno ni dostatno ocijenio tuđega dobra djela. Moralna se obveza naime vrlo razlikuje od pravne obveze, koja redovno ima odmah uslijediti. Razumna se pak obzirnost kod dobročinstva kao i kod uzvraćanja za nj, mora uskladiti s kreposnim raspoloženjem kod jednoga i kod drugoga i mora paziti da ga ne pozlijedi. Baš to r a s p o l o ž e n j e je uvijek glavno i odlučno (»dobra volja«), a vrijednost čina ili dara dolazi u obzir tek na drugom mjestu (12). Ako je moguće, uzvratni bi dar imao nadmašiti dobročiniteljevo djelo. Ovaj je stvarno darovao nešto, na što nije bio dužan (gratis); ako mu j e d n a k o vratiš, nisi ništa poklonio, nego si samo izjednačio stanje prije darovanja t. j. vratio si što si i koliko si primio. Zato je ovdje opravdana riječ sv. Tome, da »obveza zahvalnosti nema kraja . . .« (13).
U iskazu zahvalnosti izbija osobna duševna dobrota i ta osvaja bližnjega. Ona je u socijalnom obziru zato tako jaka, što je dobrovoljna a nije naređena, što odaje priznanje tuđoj dobroti i nju, od sebe već lijepu i privlačivu, stavlja u još ljepše svijetlo. Zahvalnost je dakle kao vrlina t r a j n o r a s p o l o ž e n j e k o j i m t k o p r i z n a j e t u đ u d o b r o h o t n o s t i v r a ć a v l a s t i t o m d o b r o h o t n o š ć u. Tuđa pažnja riječju ili činom unosi na neki način u nas nešto što pripada drugomu, pa nam to poklanja, ne iz dužnosti nego iz dobrohotnosti. Prirodno je, da uzvratimo istom mjerom. Ne doduše onako kako to traži pravo, nego više u smislu pravičnosti; utoliko se

(11) S. theol. II-II, q. 106, a. 1, a. 3.

(12) S. theol. II-II, q. 106, a. 4; »Gratiae recompensatio attendit magis affectum dantis quam effectum«. Ibid. a. 5.

(13) »Et ideo non est inconveniens si obligatio gratitudinis interminabilis est«. Ibid. a. 6 ad 2.

zahvalnost približava pravednosti. Ali kako se ovdje ne radi o pravu i dužnosti, nego o izljevu dobre volje, zahvalnost nastoji, da ta dva osjećaja manje više izjednači. To je uvijek moguće postići. Zahvalan može i treba biti i onaj, koji ništa nema osim poštena srca i duše. Zahvalnost naime stoji u čuvstvu, a ne u činu. Osim priznanja opstojnosti tuđega dobra djela, pojam zahvalnosti obuhvaća i pohvalno priznaje, po kojem djelo zaslužuje hvalu. Tu se jednako budi i osjećaj za u z v r a t n i m dobročinstvom, ako se pruži prilika i ukaže mogućnost. Iskreno zahvalan čovjek bi opravdano želio učiniti i više nego što je stvarno primio. Tu se najbolje vidi, da ono što je primio ne potpada pod mjerilo pravde (»tantum-quantum«), jer je samo vanjski znak unutrašnjeg čina, koji ne potpada pod mjerilo.
Ne postoji zahvalnost samo zbog u č i n j e n a dobra djela. Zahvalan može biti netko drugomu i radi njegove v o l j n e p r i p r a v n o s t i, da spremno pomogne i djelotvorno izvede. Sama je dobra n a k a n a (voluntas, a ne velleitas) vrijedna također hvale i zahvale i ako je, dakako, s t v a r n o učinjeno dobro djelo daleko nadvisuje. Dobro djelo ili iskrena dobra volja kao ljudski čini tim su više vrijedni zahvale, što su čistiji i nesebičniji. Valja, istina, zahvaliti i na djelu što ga drugi izvodi iz sebične ljubavi (amor concupiscentiae); ali se čuvstvo zahvalnosti lakše i snažnije izvija u čovjeku, kad vidi da je djelotvorna ljubav ujedno i dobrohotna (amor benevolentiae).

2. — Ništa nije u stanju sačuvati dobre, ispravne i u najboljem smislu kršćanske odnose među ljudima, kao zahvalnost za dobročinstvo bilo kakove vrste. Zato je ona sva toliko svojstvena kršćanstvu, da nam u njoj Krist Gospodin opetovano prednjači svojim primjerom: Oče Tebi zahvaljujem što si me uslišao (Iv 11, 41). Kod ustanove presv. Euharistije napose zahvaljuje Ocu nebeskomu, primajući kalež i kruh u svoje ruke (Lk 22, 17-19; Mt 15, 36). Tako isto čini drugom zgodom i uči narod, da bude zahvalan na daru (Iv 6, 23). A sv. Pavao ne samo da sam često izrično zahvaljuje Bogu što se vjera širi (Rim 1, 8), što su vjernici u njoj ustrajni (1 Kor 1, 4; Ef 1, 16; Fil 1, 3; Kol 1, 3; Sol 1, 2), nego ih napose na to upozorava: »U svemu budite zahvalni, jer je to volja Božja« (1 Sol 5, 18). U istoj poslanici piše: Neprestano smo dužni Bogu zahvaljivati radi vas (2 Sol 1, 3). I opet: Sve štogod činite riječju ili djelom, sve (činite) u ime Gospodina Isusa, hvaleći Bogu Ocu po Njemu (Kol 3, 17). Njima kaže da čuvaju mir Kristov u srcima svojim; to je taj mir »po kojemu ste pozvani postali jedno tijelo, pa zahvalni budite« (Kol 3, 15).

Crkva Kristova ide tim Kristovim i apostolskim stopama. Ona u sakramentu presv. Euharistije svom najvećom otajstvu ljubavi ne prestaje zahvaljivati Bogu na daru Otkupljenja. Dobrohotna ljubav u najvišem stupnju valja isto tako da bude oznaka svakog kršćanskog vjernika.

3. — **Nezahvalnost** je po sudu sviju ljudi ružna mana. Sv. Toma navodi, da je svaka nezahvalnost grešna s razloga, što se dužna i očekivana zahvalnost smatra nekim dugom, koji potražuje krepost poštenja. Što se pak protivi kojoj kreposti, p o s e b i je grešno. Osim toga ubraja sv. Pavao i nezahvalnost među grijehe kojih se treba čuvati, kad piše Timoteju: Ovo znaj, da će u posljednje dane nastati teška vremena, jer će ljudi biti samoživi, srebroljubci, hvališe, oholice, psovači, nepokorni roditeljima, n e z a h v a l n i, bezbožni . . . (1 Tim 3, 1-2).

Kako se međutim za grijeh traži da bude počinjen znatice (advertentia) i hotimice (consensus), na mjestu je opaska, da jednostavno pomanjkanje zahvalnosti (ingratitudo privativa) nije grešno, već samo pozitivan kakav način, izravno protivan zahvalnosti (ingratitudo contraria). Ako su prožeti ljubavlju k bližnjemu, ljudi će lako usvojiti značaj kreposti zahvalnosti, te će u sretnom i zadovoljnom životu među braćom stupati stazama, što vode k određenoj konačnoj svrsi (14).

Kako je zahvalnost posebna krepost, tako je nezahvalnost posebna mana. Nezahvalnim se može netko pokazati na negativan ili na pozitivan način. Prvi je stupanj nezahvalnosti: propust zahvalnosti t. j. ne uzvratiti dobročinstvo; drugi je: ne mariti za nj, kao da se dobročinstvo i nije dogodilo; treći je stupanj: ne priznati ga uopće. Pozitivna je (i zato crnija) nezahvalnost: dobro uzvratiti zlim, pogrditi dobročinitelja ili njegovo djelo smatrati zlodjelom. Prema tim se raznim stupnjevima ima odrediti, kada je i koja je nezahvalnost težak grijeh. Propusti će redovno biti lak, iznimno težak grijeh, a težak ili lak, prema moralnoj ocjeni počipozitivna nezahvalnost težak ili lak, prema moralnoj ocjeni počinjena djela: ako je za uzvrat dobročinstvu izvedno teško zlodjelo, bit će ono i težak grijeh; u protivnom slučaju samo lak grijeh (15).

Nezahvalnik ne zaslužuje poštovanja, to je jasno. Ali opet nije uvijek na mjestu nagla kakova njegova odsuda. Tko zna, zbog čega je

(14) S. theol. II-II, q. 107, a. 1, op. 5.
(15) S. theol. II-II, q. 107, a. 3 i 4.

izostala zahvalnost na prvom dobročinstvu. Ljudi su, istina, skloni odmah na odsudu; ali valja razmisliti, kako naš Gospodin postupa s nama grešnicima, kad nas strpljivo čeka, te dugo i dugo prima od nas nezahvalnost za opetovana svoja dobročinstva. Tako valja da i ljudi budu jedan s drugim strpljivi. Ako prvo dobročinstvo nije taknulo srca bližnjega, možda će drugo ili treće. Pokaže li se tko trajno nezahvalnim, ne treba mu više iskazivati dobročinstva. Sluzi koji je zakopao primljeni talenat, rekao je Gospodin, oduzet će se i taj i dati drugomu (Mt 25, 24-30).

Što Krist Gospodin misli o potrebi zahvalnosti, zapisao nam je sv. Luka u evanđelju (17, 11-19), gdje priča o izlječenju deset gubavaca. Jedan se naime od njih, »vidjevši da se izliječio, povrati, slaveći Boga iza glasa. I pade ničice pred Njegove noge i zahvali mu. A to je bio Samaritanac. Tada Isus prozbori i reče: Ne očistiše li se desetorica? I gdje su devetorica? Zar se ni jedan ne nađe koji bi se vratio i dao slavu Bogu, osim ovaj tuđinac . . . ?«

Za praksu. Od mladih nogu valja priučavati djecu na zahvalnost i svakom zgodom tražiti od njih, da izvrše čin zahvalnosti. A odrasle vjernike treba opetovano upozoravati i na živim primjerima im pokazivati, što ova krepost znači za duševni život. Nije narod badava dao nezahvalnosti pridjevak — »crna«. Najviše valja svraćati pažnju na dužnu zahvalnost djece prema roditeljima, kad ovi ostare i postanu nesposobni za samouzdržavanje; na dužno priznanje rođacima i prijateljima kad pomažu odgoj, školovanje, uzdržavanje sirotinje; dobročiniteljima, kad daju od svoga i žrtvuju za drugoga, ako se nalazi u bijedi ili bolesti. U ovoj suznoj dolini ne će nikada uzmanjkati prilika, da se svaljepota kreposti zahvalnosti pokaže na djelu u obilnoj mjeri.

§ 4. MILOSRDNOST

1. — **Milosrdnošću** (milosrđe, misericordia) smo nazvali (16) čin ljubavi prema bližnjemu koji se nalazi u nevolji. I p r a v e d n o podnašana bijeda bližnjega prodire nam do srca, jer predstavlja neko zlo koje on trpi protiv svoje volje. Dvostruko nas više dira n e p r a v e d n a (neopravdana) tuđa nesreća ili zlo. Pa došlo ono od prirode (bolest, smrt), došlo protiv boljega očekivanja (neuspjeh u poslu) ili protiv svakog očekivanja (slom noge i sl.) — uvijek je pobudom smilovanja neko zlo koje drugi podnosi. Tuđe zlo uzima milosrdan čovjek jedamput k a o s v o j e, pa se žalosti, jer suosjeća s onim koga ljubi

(16) Vidi u ovom djelu knj. II. odsjek III. Krepost ljubavi, str. 157.

kao prijatelja i bližnjega. Drugiput ga pogađa tuđe zlo ukoliko se i sâm boji, da ga ne zadesi isto tako ili slično zlo. Tako se Krist Gospodin iz ljubavi ražalostio nad mnoštvom: Videći (Isus) silan svijet, ražali se nad njima, jer bijahu izmučeni i klonuli kao ovce bez pastira (Mt 9, 36). A oprezni, stari i slabi ljudi se žaloste iz straha da se njima ne dogodi slično zlo, pa su zato spremniji na milosrdnost nego zdravi i jaki (17).

Milosrdnost je krepost ukoliko razumno ravna osjećajem duševne boli nad tuđom bijedom. Sam osjećaj boli kao osjetilna pojava, čuvstvo je a ne krepost. Duševna bol nad tuđim zlom potpada pod upravu i vodstvo razuma, te naginje čovjeka, da u povodu smilovanja pomaže drugoga u bijedi (18). Krist nam je naložio, da je privodimo u život, kad je rekao, da je druga najveća zapovijed — ljubav prema bližnjemu. Zakon ljubavi se ne omeđuje samo na unutrašnji nego traži i izvanjski čin. Dobročinstvo (beneficentia) je prema tome stvarno učinak ljubavi. Svi su dužni činiti dobro, jer su svi dužni ljubiti bližnjega (caritas communis). Ali za neke postoji još poseban razlog djelotvorne ljubavi kao što su: a) rodbinska veza, b) staleška ili preuzeta dužnost. Pa dok ima takovih koji su napose obvezani, a usto mogu i hoće pomoći, ne tereti druge dužnost pomaganja. Ali ako posebno obvezani ne će ili ne mogu, dužni su oni koje veže općenita ljubav i dužnost. No nitko od ovih redovno ne mora tražiti ljude potrebne pomoći; tek će to u izvanrednom slučaju možda biti dužnost koga toga pojedinca, ako je naime baš on saznao za skrajnju tuđu bijedu ili ako je negdje opravdano predmnijeva.

Dobročinstvo iz samilosti iskazano bližnjemu u nevolji zovemo djelom milosrđa ili milostinjom (elemosyna). Tko dakle daje milostinju, vrši preko milosrdnosti djelo ljubavi. Ljubav rađa milosrdnost, a ona nuka na čin, kad gleda tuđu bijedu. Ispravno je zato reći, da milostiv čovjek daje i pomaže bližnjemu Boga radi.

Izraz »milostinja« se upotrebljava u najširem značenju riječi za svaki čin milosrđa, bilo duhovna bilo tjelesna značaja. U strogom se značenju obično misli na tjelesno djelo milosrđa; u najužem smislu znači samu tjelesnu stvar što se daje.

(17) S. theol. II-II, q. 30, a. 1 i 2.
(18) »Iste motus animi servit rationi, quando ita praebetur misericordia ut conservetur iustitia, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur poenitenti«, Sv. Augustin, De civ. Dei, l. 9, c. 5.

Prema nevolji u kojoj se bližnji nalazi, razlikujemo duhovna i tjelesna djela milosrđa. Tjelesnih djela milosrđa brojimo ovih sedam: gladna nahraniti, žedna napojiti, gola odjenuti, stranca primiti, bolesna pohoditi, zasužnjena otkupiti, mrtva pokopati. I duhovnih djela milosrđa broje isto toliko: neuka poučiti, bližnjega u sumnji savjetovati, tužna utješiti, grešnika pokarati, uvreditelju oprostiti, dosadna podnositi, moliti za žive i mrtve (19). U općoj poredbi jednih s drugima veće su vrijednosti duhovna djela milosrđa od tjelesnih, koliko je duša vrednija od tijela i duhovni dar od tjelesna dara. No u pojedinačnom kojem slučaju može tjelesno djelo doći pred duhovno: na smrt izgladnjela čovjeka ćeš prije nahraniti, nego poučavati o vjerskim istinama. A i sama tjelesna djela milosrđa nisu bez duhovna učinka (20).

Prirodno je, da ljubav rađa ljubavlju i zahvalnošću. I zato je milosrđe uopće a kršćansko napose, najbolji put što vodi ljudska srca k Bogu i Crkvi. Nikada ga se katolička Crkva ne će odreći niti će brigu za siromahe isključivo prepustiti državi ili svjetovnim društvenim organizacijama. Kršćanskim vjernicima treba često dozivati u pamet riječi sv. Pisma: Utroši novac za svoga brata i prijatelja . . . i blago svoje ne sakrivaj pod kamen da propadne; uloži ga prema zapovijedima Svevišnjega, više će ti koristiti nego zlato. Položi milostinju u srce siromaha, ona će te osloboditi od svakoga zla (Crkv 29, 13-15).

2. — **Davati milostinju dužni smo po Božjem prirodnom i pozitivnom zakonu.** Ta je obveza po sebi teška.

a) Prirodno je, da čovjek sam sebi želi dobro i dosljedno, da mu ga drugi iskazuje, ako je u nesreći i potrebi. Otud moralna dužnost, da i sâm drugomu pomogne, jer ima ljubiti sve ljude kao braću po Bogu. Osim toga nije pojedinac u životu vlasnik vremenitih dobara u prvom nego u drugom redu (dominium secundarium), pa njegov bližnji u nevolji ima prirodno pravo, da mu ta dobra u danom slučaju budu od pomoći, jer su u prvom redu zajednička (dominium primarium).

b) Gospod je svoju volju u tom pogledu jasno očitovao u sv. Pismu: Ja ti nalažem da budeš otvorene ruke prema bijednom i siromašnom bratu koji s tobom živi na zemlji (Deut 15, 11). Podaj gladnu kruha

(19) S. theol. II-II, q. 32, a. 1 i 2.
(20) S. theol. II-II, q. 32, a. 3 i 4.

sa svoga stola, a bijedne i nesknađene uvedi u svoj dom. Kad vidiš gola zaodjeni ga, a nemoj prezreti svoje krvi (Iz 28, 7). Tko ima blaga ovoga svijeta, pa vidi brata svoga u nuždi i zatvori mu srce svoje, kako ostaje ljubav Božja u njemu? Djeco, ne ljubimo riječju i jezikom, nego djelom i istinom (1 Iv 3, 17-18). Krist Gospodin navodi u evanđelju riječi odsude na sudnjem danu: Odlazite od mene prokleti u oganj vječni... Bijah gladan i ne dadoste mi jesti, žedan a ne dadoste mi piti... (Mt 25, 21). To pokazuje, da je dužnost pomoći bližnjemu u nevolji *teška*, jer ne bi bilo ovako teške odsude, da nema teške dužnosti.

3. — **Kada i uz koje uvjete veže ova zapovijed?** Očito je, da niti možemo uvijek svi, niti moramo svaki puta zahvatiti djelotvorno, gdje se pokaže tuđa nužda. Milostinju je dužan dati: a) tko je u mogućnosti, b) tamo gdje je doista nužda, c) gdje je stvarno od koristi (21). Mogućnost je i prema tome moralna dužnost kod svakoga, koji ima neki suvišak u svojoj imovini.

Da se to ustanovi, valja vremenita dobra lučiti na:

a) *potrebna za život uopće*, bez kojih bi pojedinac sa svojom obitelju pao u skrajnju bijedu (hrana, odijelo, stan);

b) *potrebna za život primjeren staležu*, bez kojih bi se pojedinac sa svojom obitelju doduše prehranio i održao na životu, ali ne bi mogao živjeti dolično prema svom staležu (n. pr. suca, obrtnika, svećenika i dr.);

c) *potrebna za doličan staleški život*, bez kojih tko ne bi mogao uživati svega, što inače ljudi toga staleža običavaju priuštiti sebi i svojima (gozbe, izlete, poklone, boravak u kupalištu, pohađanje zabavišta i dr.).

Što preostaje kod ovakove podjele potrebâ, naziva se suvišnim. To je dakle: suvišak od životnih potreba (superflua vitae), ili od staleških potreba (superflua status), ili suvišak nakon podmirenja svih potreba uopće (superflua simpliciter) (22). U kakovim se pak potrebama može pojedinac nalaziti, ustanovili smo prije, kad smo uglavili, da potreba može biti skrajna, teška i obična. Prema tomu se mogu postaviti ova pravila:

1) *U skrajnjoj nuždi valja bližnjemu priteći u pomoć i od dobara potrebnih za život primjeren staležu.*

Nitko nije dužan dati milostinje od onoga što mu je za život apsolutno potrebno, jer vlastiti život i život svojih bližih valja pretpostaviti tuđemu (ako se ne radi o osobi, koja je Crkvi ili državi — prijeko potrebna; u tom je slučaju opće dobro preče od posebničkoga) Ali nije zadovoljio ovoj dužnosti tko u skrajnoj tuđoj nuždi misli, da ima dužnost pomoći samo od suviška za *doličan* život u svom zvanju. Skrajnja je tuđa bijeda (održanje na životu) veće cijene nego vlastito staleško dobro. U takovoj nuždi dolazi do izražaja činjenica, da su materijalna dobra prvotno zajednička, a tek u drugom redu posebnička.

Istina: jedna se skrajnost ne popravlja drugom. Ni u tom ne treba pretjeravati. Nema dužnosti da tko u visokom stupnju na plućima bolesna čovjeka, koji će doskora vjerojatno umrijeti, šalje n. pr. u Davos na liječenje uz veliki vlastiti trošak. Ali se ne može tvrditi, da nema dužnosti izdati makar i veliku svotu novaca, ako se njom može spasiti život drugomu. Prvi se slučaj razlikuje od drugoga. — Isto se tako ne može tvrditi, da liječnik nije dužan obaviti teške operacije na siromahu, koji mu ne može naplatiti truda (23), jer je život bližnjega vrijedniji nego vlastiti gubitak i oveće svote novaca.

2) *Bližnjemu u teškoj nuždi valja priteći u pomoć suviškom od staleških potreba.*

(21) Ovaj se uvjet obično ne postavlja. Ali shvaćen u pravom smislu, može se prihvatiti. Tko će reći, da postoji *dužnost* dati pomoć određenoj osobi, ako je moralno sigurno, da će ta osoba milostinju n. pr. — zapiti? *Tanquerey*, Synopsis theol. mor. II/793.

(22) Nije uvijek lako ustanoviti, gdje je točno granica u ovim odmjerama. Zato treba u ocjeni tuđega postupka biti oprezan. Uvaženja su vrijedne riječi sv. Tome: »De huiusmodi ergo elemosynam dare est bonum, et non cadit sub praecepto sed sub consilio. Inordinatum esset autem, si aliquis tantum sibi de propriis bonis subtraheret, ut aliis largiretur, quod de residuo non posset vitam transigere *convenienter* secundum proprium statum et negotia occurentia. Non enim inconvenienter vivere debet. Sed ab hoc tria sunt excipienda: quorum *primum* est quando aliquis statum suum mutat, puta per religionis ingressum. Tunc enim omnia sua propter Christum largiens opus perfectionis facit, se in alio statu ponendo. *Secundo* quando ea quae sibi subtrahit, etsi sint necessaria ad convenientiam vitae, tamen de facili resarciri possunt, ut non sequatur maximum inconveniens. *Tertio* quando occurreret extrema necessitas alicuius privatae personae vel etiam aliqua magna necessitas reipublicae. In his enim casibus laudabiliter praetermitteret aliquis id quod ad decentiam sui status pertinere videtur, ut maiori necessitati subveniret«. S. theol. II-II, q. 32, a. 7.

(23) Tako n. pr. *Noldin*, n. dj. sv. II, str. 93.

Ljubav, istina, ne veže uz veliku vlastitu neugodnost. Ali u opravdanoj pretpostavci, da izdatak suviška od staleških potreba redovno ne znači tešku vlastitu neugodnost, slijedi: da je dužnost ukloniti tešku tuđu bijedu i tim suviškom, kad nema koga drugoga tko bi to učinio (24). Što više: i od dobara potrebnih za staleško uzdržavanje, valja uzeti i pomoći, ako to nije osobito teško. Tešku naime tuđu nuždu, dužnost nam je zbrisati uz vlastitu malu (laku) neugodnost. Ako se pak radi o velikoj općoj potrebi (zajednice), ne smijemo se suspregnuti ni pred većom žrtvom (25). Bogati ljudi, istina, ne moraju istraživati tko se nalazi u teškoj nevolji; ali teško griješe, ako se općenito ustručavaju pružiti obilniju pomoć. Napose to vrijedi za vrijeme opće oskudice ili glada. Isto vrijedi za liječnike, odvjetnike, a napose za svećenike.

3) U običnoj nuždi postoji dužnost dati bližnjemu milostinju od suviška nakon podmirenja svih potreba.

Ta se dužnost ima ovako shvatiti: nitko nije dužan tražiti siromahe, osim ako mu je to napose stavljeno u dužnost (župniku, namješteniku državnog socijalnog ureda i dr.). Nitko nije dužan pomagati svima, nego nekojima između njih; nije dužan davati baš ovomu ili onomu, niti davati dotle dok se nužda posve ne ukloni; ali nikoga ne smijemo isključiti, ako se nije osobno pokazao nevrijednim.

4. — **Koliko treba davati milostinje,** ne može se točno odmjeriti. Misao sv. Alfonza M. de Liguorio da je dosta 2% godišnjih dohodaka, ne zadovoljava svakoga, jer drže da je to malo. Ljestvica što je pruža Vermeersch nije praktična, jer je podvrgnuta čestim i naglim promjenama. Najbolja je misao izražena u enciklici »Quadragesimo anno«: Gdje je veća nužda, valja više žrtvovati, gdje je veća mogućnost valja više dati (26). Tko je svijestan, da milostinja oslobađa od svakoga grijeha i smrti (Tob 4, 11), poći će stopama sv. Franje Asiškoga, sv. Ivana Bosko i drugih svetaca i nikada se zbog toga ne će pokajati.

Da li dužnost davati milostinju obvezuje pod težak grijeh? Odgovaramo: nema sumnje da veže pod težak grijeh, kad se radi o skrajnoj i teškoj nuždi bližnjega. To slijedi iz prirode stvari: Zapovijed ljubavi bi teško povrijedio, tko bi nesmiljena srca gledao tuđu tešku bijedu i ostao tvrde ruke. Ne dati kruha gladnomu ni vode žednomu, ne primiti gosta, ne obući gola, ne obići bolesna i utamničena i sl., po riječi Kristovoj takva su djela, zbog kojih se odlazi u muku vječnu (Mt 25, 42-45). To nam pruža dokaz, da je i u običnoj nuždi dužnost dati milostinju također po sebi teška. Primjeri bijede o kojima govori sv. Pismo, primjeri su obične nužde u kojoj se ljudi često nalaze, kad im uzmanjka hrana ili odijelo, ili kad padnu u bolest ili ropstvo.

Svi se međutim ne slažu u ocjeni ove dužnosti (27), pa mnogi uzimaju, da obvezuje samo lako. Sv. Toma je za strožiju obvezu, jer smatra milostinju naređenom (»praeceptum«) već s razloga samoga suviška: tko ima suviška, veli, dužan ga je dati jednako onako, kako je dužan pomoći bližnjega u skrajnjoj bijedi — dakle pod tešku obvezu. A gdje nema nužde ni gdje nema suviška — nema zapovijedi, ali ostaje savjet, kao svagdje, gdje se radi o tom, da se dobro djelo radije izvrši nego ne izvrši i da se izvede čak i bolje od njega (28). Ovo je strožije mišljenje više u skladu s nazorom sv. Otaca koji na važnost davanja milostinje opominju često i ozbiljno, oslanjajući se na mnoga mjesta sv. Pisma (29). Tu dužnost spominju oni kao nešto na što se svakodnevno možemo namjeriti. A to ne bi bio slučaj, kad bi imali na umu samo tešku, a ne običnu nuždu bližnjega. Tešku naime tuđu nuždu baš ne susrećemo svakodnevno.

(24) Inocent XI. je odsudio tvrdnju: Vix in saecularibus invenitur etiam in regibus, superfluum statui, et ita vix aliquis tenetur ad elemosynam quando tenetur ex superfluis statui«, DB. n. Otud slijedi da se i suvišak od staleških potreba ima kadgod upotrebljavati za milostinju.

(25) Merkelbach, n. dj. str. 709. I ovdje Noldin (n. dj. sv. II, str. 94) zauzima blaži stav.

(26) Sv. Alfonz M. de Liguori, Theol. mor. l. 2, tr. III, n. 32; Vermeersch, Theol. mor. II, n. 108.

(27) Noldin, n. dj. sv. II, str. 95 (»cum non certo probatur gravis, communiter levis statuitur«).

(28) »Sic ergo dare elemosynam de superfluo est in praecepto, et dare elemosynam ei qui est in extrema necessitate; alias autem elemosynas dare est de consilio, sicut et de quolibet meliori bono dantur consilia«. S. theol. II-II, q. 32, a. 5. Ipak se mišljenje sv. Tome ne može izdvojiti iz kruga dužnosti, na koje obvezuje samo ljubav, a ne pravednost. F. Tillmann, Handbuch IV (2), str. 245.

(29) Dt 15, 11; Ez 18, 7; Iz 58, 7; Tob 4 7; Lk 16, 9; Mt 6, 19; 1 Iv 3, 17; Jak 2, 14; Ef 4, 28; 1 Tim 6, 17.

Za praksu. Milostinju može davati onaj tko je vlastan raspolagati s dobrom (imovinom) koju daje. Osim vlasnika mogu to činiti i upravitelji dobara (muž, skrbnik, glavar samostana), a u ograničenoj mjeri i one osobe, kod kojih se može pretpostaviti prešutna ili pretpostavljena privola (žena, djeca). — Što je nepravedno stečeno, nije postalo vlasništvo nego valja povratiti; ne može li se vratiti vlasniku, može se i mora dati siromasima ili u dobrotvorne svrhe. To vrijedi za otete, ukradene, lihvarskim načinom, simonijom ili nepoštenom zaradom (»turpe lucrum«) stečene stvari (30).

Tko je prevarom došao do milostinje, dužan ju je povratiti, osim što je zgriješio protiv istine, ljubavi i pravednosti. — Ako siromasi često pretjeruju i uveličavaju svoje bijedno stanje, ne griješe dok im je stanje doista bijedno; tek im drugi redovno ne će biti dužan dati milostinje zbog neizvjesnosti o pravom stanju i zbog opravdane pretpostavke, da im je uspjelo u obilnijoj mjeri skupiti pomoć. — Ako se siromah ne će prihvatiti ponuđena posla — ne treba mu dati milostinje. — Zabrana prosjačenja po građanskoj vlasti, ne rješava nikoga dužnosti davati milostinju bilo pojedincima, bilo zavodima u kojima žive ubogari, bilo organizaciji koja se za njih brine. — Ubiranje poreza na siromahe također ne oslobađa posvema od dužnosti davanja; umanjuje istina i dužnost i bijedu, ali ih redovno ne uklanja posve. — Slobodno je pretpostaviti rođake, sunarodnjake i istovjernike siromahe drugima; ali nije slobodno napose isključiti ni raskolnike ni otpadnike (31). Kod dijeljenja milostinje valja postupati razborito i pravedno. Držati se treba one: »Tko brzo daje, dvaput daje« i »Što daje desnica, neka ne zna ljevica«.

5. — Skrb za siromahe smatrala je Crkva svojom osobitom brigom od prvih dana kršćanstva. Ni u novo doba, kad država istupa u tom poslu s gledišta općeg dobra zajednice (»socijalna skrb«), ne da se Crkva potisnuti u stranu, niti će ikada ovu brigu posvema prepustiti državi i građanskim organizacijama. Milostinja je i djelotvorno pomaganje bližnjega u bijedi sastavni dio Kristova kršćanstva, često isticano kao pravi dokaz žive i prave vjere. Osim ublaženja tjelesne bijede, ima kršćansko milosrđe (»karitas«) pred očima duševnu potrebu i korist siromaha, ljubav u Kristu, vezu po milosti, bratstvo u Isusu, što građanska skrb za siromahe posvema pušta s vida. Otud je došlo u naše vrijeme, da se jaz između bogatih i siromašnih nije ublažio, nego samo povećao. Jedni su druge zamrzili, jer ni davanje ni primanje nije bilo osvijetljeno jedino ispravnim svijetlom: da se daje Boga i duše radi, a prima s osjećajem zahvalnosti prema Bogu, koji potiče srca bogatih i u njima budi ljubav prema siromašnima. Država se ne brine za Kristovu riječ: Siromaha imadete uvijek sa

(30) S. theol. II-II, q. 32, a. 7, a. 8.
(31) Merkelbach, n. dj. sv. II, str. 712.

sobom, a mene nemate (Iv 12, 8), nego čak pomišlja po nekim svojim predstavnicima na takovo društveno stanje, u kojem ih (siromaha) ne bi nikako bilo. Ona ne vidi, niti nastoji da se vidi veza između siromaha i Krista. Zato se negdje i zanosi neispravnim poimanjem o mogućnosti neke jednakosti u imovinskom pogledu među ljudima. Država se i ljudi građanske milosrdnosti stide milosrđa, dok ga se Crkva ne stidi, jer ona u milostinji ne nazrijeva poniženje ljudskog dostojanstva, nego vidi krepost, Božju kćerku, koja diže i oplemenjuje ljudsku dušu. Siromaštvo nije sramota i nitko se radin i pošten, makar i bio siromah, nema razloga stidjeti. Primati milostinju jednako nije sramota ni poniženje, jer je milosrđu izvor ljubav prema bližnjemu, koga ljubimo Boga radi.

Najljepša oznaka čitava Kristova sustava jest evanđeoska milosrdnost. Priča o milosrdnom Samaritancu (Lk 10, 33) govori više od dugih teoretskih izlaganja. Nietzsche je u toj oznaci nazrijevao najveću snagu kršćanske nauke, zato je na nju navaljivao s toliko bijesne nemoći (32).

§ 5. BOGOŠTOVLJE

1. — Filozofsko je opravdanje ćudoredna života staro kao i ljudska misao o traženju prave životne svrhe; ono ne ulazi ovdje u raspravu. Pretpostavljamo poznavanje istina o Bogu, vječnom životu i prirodnom moralnom zakonu, da možemo govoriti o kreposti, koja označuje praktičnu religioznost. Svijest ovisnosti od Boga već je dio religioznosti, a potpuno je obuhvaćena, kad se toj svijesti ili priznanju pridruži i življenje po vjeri. Teorijsko je priznanje Boga nužno vezano s praktičnim priznanjem, t. j. sa štovanjem Boga.

Štovati Boga znači: iskazivati Bogu nutarnjim i vanjskim načinom dužno priznanje, čast i štovanje. Ta se krepost hrvatski naziva bogoštovlje (štovanje Boga), a latinski religio.

Ovu latinsku riječ izvode neki od religare = vezati (Laktancije), ili od relegere = brinuti se, strahovati (Cicero); drugi od reeligere = nanovo uzeti (sv. Augustin), ili od relinquere = ostaviti, napose odijeliti (Massarius). Čini nam se da izraz religare najbolje pogađa značenje, koje se želi dati spoznatom i svijesnom odnosu između čovjeka i Boga.

(32) Fr. Nietzsche u spisu »Der Antichrist«, gl. VII. Za kršćansko milosrđe kaže da »in jeder vornehmen Moral gilt es als Schwäche«; ono »vodi k nihilizmu«, »uništava život« i sl.

Istim se izrazom (»religio«) označuje: a) nečije subjektivno u v j e r e n j e o Bogu i način štovanja (židovska, kršćanska, islamska vjera); b) posebna k r e p o s t štovanja Boga, o kojoj je riječ ovdje u moralu (i dogmatici); c) redovnički s t a l e ž (»religiosi«) kao stalež napose određen za iskazivanje štovanja Bogu; d) čitav vjersko-moralni s t a v čovjeka prema Bogu (Jak 1, 27).

Bogoštovlje (kao jedna riječ ili rastavljeno »štovanje Boga«) označuje u hrvatskom isključivo štovanje što se daje Bogu kao Najvišemu biću. Njega štujemo i ujedno mu se podvrgavamo (cultus), dok sebi ravna ili nižega subrata častimo ili štujemo bez osjećaja podložnosti (honor). Čast dakle koju izrazujemo Bogu, bitno se razlikuje od časti koju iskazujemo bližnjemu. Toga u hrvatskom jeziku ne razlikujemo s dvije riječi, kao što ih razlikuje latinski jezik. Zato nam kod izraza čast ili štovanje valja uvijek označiti komu se iskazuje.

Prema istaknutom raznovrsnom značenju izraza »religija«, vidimo, da ona u svakom slučaju predstavlja neki odnos k Bogu (»religio proprie importat ordinem ad Deum«) (33), od kojega čovjek ovisi kao od svoga početnika i kojemu ima doći kao k svome konačnome cilju. Veza s Njim je nužna i neotkloniva, pa je samo u našem interesu, da je u pozitivnom smislu podržavamo u životu do konca.

Nastojanje se za religioznošću izvija jednim dijelom iz ljudske prirode, ukoliko ona teži k Bogu i u Njemu traži svoje smirenje, jer je od Njega izašla; ali ono se slobodnim i svijesnim opredjeljenjem volje može razviti do moralne kreposti, k o j a n a g i n j e (s k l a n j a) v o l j u d a B o g u k a o N a j v i š e m u b i ć u, S t v o r i t e l j u i G o s p o d a r u s v e g a t r a j n o i s k a z u j e m o d u ž n o p o š t o v a n j e.

Ovo nastojanje ima značaj kreposti zato, što je dobra stvar djelovati tako, da svatko dobije što mu pripada. Kad pak razum upravlja čovječjim djelovanjem u cilju, da Bogu dade štovanje koje mu pripada, stvara u ljudskoj duši trajno raspoloženje, da te čine obavlja rado, lako i pripravno. Tako se stvaraju (oblikuju) kreposni ljudi, koji se posebno ističu pred drugima, jer je naročito plemenito iskazivati Bogu poštovanje.

Ova se krepost može i mora nazvati p o s e b n o m: Božja naime veličina, slava i odlike nemaju poredbe s ičim na svijetu. Unatoč toga nije ona bogoslovska, nego samo m o r a l n a krepost, jer joj predmet nije Bog, nego ljudski čini Božjega štovanja. No Bog je ovdje povod i svrha štovanja, te se ova krepost po tomu daleko više od drugih moralnih približuje Bogu i zato opravdano broji među n a j o d l i č n i j e moralne kreposti (»praeeminet inter alias virtutes morales«) (34).

(33) S. theol. II-II, q. 81, a. 1.

2. — **Nosilac i predmet kreposti bogoštovlja.** P r e d m e t bogoštovlja i to materijalni jesu unutrašnji i izvanjski bogoštovni čini, kojima se Bogu iskazuje čast i poštovanje (poklon, molitva, žrtva i dr.). O b l i k o v n i predmet (formale quod) ove kreposti stoji u traženju, da se preko izraza štovanja uspostavi razmjerna (dakako: nesavršena) jednakost s obzirom na odnos između Boga i čovjeka. Pobuda (formale quo) stoji u ljepoti iskazivanja časti, podložnosti i štovanja Bogu. Nema ga, naime, tko ne bi uvidio, kako je lijepo i dobro odavati počast Najvišemu Biću i iskazivati svoju podložnost kao Gospodaru života. Veličina, neizmjernost dobrota i uzvišenost Najvišega bića i jest poseban razlog, zbog kojega su moralno opravdani čini počasti i iskazi ovisnosti. N o s i l a c kreposti (bliži) štovanja Boga jest volja, jer se radi o izvedenim činima, koji ovise o volji i ostaju u duši. Ali se radi i o naloženim činima, koje volja nalaže drugim duševnim ili tjelesnim moćima. Tako biva, kad volja sklanja na razmišljanje, post, obavljanje križnog puta i sl. Svi su ti izvanji čini usmjereni k unutrašnjima, koji su prvenstveno izraz štovanja Boga. Njima se duša Bogu podlaže, a sebe usavršuje.

Boga ne častimo radi Njega, nego radi sebe samih. Mi ne možemo Bogu niti što pridati, niti Ga uvećati ili usavršiti. Ali kad Ga slavimo i štujemo, usavršujemo sebe, jer se duhom podvrgavamo Njemu, koji je naš Gospodar i Stvoritelj; spajamo se s Njim, koji od nas traži takav red podložnosti. A duša se naša prirodno očituje prema vani, izvan sebe, te i opet s te strane, preko vanjskih znakova prima poticaje za svoju unutrašnju duhovnu djelatnost (35).

Daljnji je nosilac bogoštovlja ljudska osoba. I anđeli i duše u čistilištu mogu biti nosioci štovanja Boga, kako je to bio i sam Krist kao čovjek; samo ne mogu demoni, osuđeni i nerazumni stvorovi (36).

Pojam bogoštovlja nužno pretpostavlja manje ili više jasnu s p o z n a j u Boga. Iz nje se najprije rađa čuvstvo poštovanja pred Ne-

(34) S. theol. II-II, q. 81, a. 4, 5, 6.
(35) S. theol. II-II, q. 82, a. 7.
(36) D. P r ü m m e r, n. dj. str. 276; S. theol. II-II, q. 81, a. 7.

izmjernim, ovisnosti pred Svemogućim, a zatim voljna odlučnost slaviti Ga i služiti Mu vjerno i odano. Bit je religioznosti u volji, koja je djelotvorna na osnovi spoznaje. Čuvstveni se odraz ovoga štovanja može u životu pojedinca pokazivati na razne načine, kod jednoga jače kod drugoga slabije; ali čuvstvenost nije religioznost. Čuvstvo ne može nadomjestiti spoznaje, niti je smije zamijeniti (37). Nevaljan je zato pojam bogoštovlja kako ga zamišljaju:

a) Luther i dr. tražeći, da svako vanjsko bogoštovlje nadomjesti samo vjera u Boga (»sola fides«). Tko u svijetu dobro provodi svoj posao, dao je — vele — i Bogu što mu pripada (»Weltdienst = Gottesdienst«);

b) Schleiermacher, Jacobi i dr. kad misle, da štovanje Boga stoji u čuvstvu podložnosti i ovisnosti od neizmjernoga svemira;

c) Kant, Hume i dr. kad bogoštovlje smatraju suvišnim, čak i štetnim s razloga, što autonomni ćudoredni zakon postaje Božjim zakonom, pa da sâm dostaje za svu i svaku religioznost;

d) Gyzicki, Jodl i dr. (»etička kultura«), nazirući je u prirodnoj moralnosti i djelotvornom ćudorednom životu (38);

e) Monizam, koji ne pozna osobnoga Boga, zato ni štovanja prema Njemu. »Kultus« zamjenjuju s »Kultur« — religiju s kulturom;

f) Fenomenalizam (M. Scheler) stavlja fantaziju i nesvijesni doživljaj na mjesto duševne spoznaje i tako uništuje opći i objektivni pojam religioznosti.

3. — Neposredan izraz bogoštovna čina jest voljna pripravnost posvetiti sebe svega Božjoj službi i pripravno vršiti sve, što se na Boga odnosi kao na konačnu svrhu. Taj poseban čin volje nazivamo **pobožnošću** (devotio). Ona je prvi i izravan učinak kreposti bogoštovlja, koji se javlja na Božji poticaj (causa externa), a kao posljedica razmišljanja o Božjoj dobroti i moći s jedne, a vlastitoj slabosti i nestalnosti (causa interna) s druge strane. Otud se u mi-

(37) »Das Wesen der Religion ist geistige Ehrfurcht, Hingabe des Willens an die Verherrlichung und den Dienst Gottes. Sie erwächst einerseits aus der unendlichen Erhabenheit Gottes, anderseits aus der unbedingten Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott als Schöpfer und Endzeil«, Mausbach, Kath. Moralth. II, B., § 28; str. 133.

(38) Prümmer, n. dj. II, sv. str. 274; Mausbach, n. dj. II, sv. str. 136.

saonu i pobožnu čovjeku rađa ponajprije čuvstvo duhovne radosti zbog Božje dobrote (»Sjetih se Boga i obradovah se«, Ps 76, 4) što se sav Bogu predaje; ali se također javlja i čuvstvo žalosti kod pomisli, u kakovim se još pogibeljima nalazi, dok je na zemskom putu k vječnosti i koliko je još daleko od potpuna posjedovanja svoga jedinoga dobra (39). Razumljivima nam postaju osjećaji kako ih crta Psalmista pjevajući: »Žeđala je duša moja za Bogom izvorom živim;« zbog poteškoća u životu »suze su mu kruh svagdanji danju i noću«, jer je daleko dan u koji će »ustati pred lice Boga svoga« (Ps 41, 3-4).

Izraz »pobožnost« (devotio) označuje još osim spomenuta neposredna čina ove kreposti:
a) vršenje (vježbu) posebnoga štovanja Boga ili svetaca (Presv. Srca, Oltarskog Sakramenta i dr.; b) duhovnu utjehu i čuvstveni osjećaj u molitvi (pobožna molitva, razmatranje i sl.; c) stanje (habitus) stečeno vježbom pobožna čovjeka.
Ističemo: religija rađa pripravnu i odanu volju k Božjoj službi, kao izraz dužne zahvalnosti i podložnosti; tu istu pripravnost i odanost rađa i ljubav, kad teži za sjedinjenjem sa svojim predmetom. Učinak je isti, ali je pobuda (motiv) različna (40).

Do pobožna duhovna raspoloženja dovodi čovjeka: a) Božja milost: posvetna, djelatna i uliveni dar; b) pobudan primjer i utjecaj drugih pobožnih osoba; c) vlastito nastojanje (molitva, razmišljanje). Zaronio čovjek u otajstvene dubine svoje kršćanske vjere (»Mihi adhaerere Deo bonum est« Ps 72, 28) ili se zadubio u nedokučivo djelo ruku Njegovih (»Levavi oculos meos in montes...«) Ps 120, 1) uvijek će ostati pod silnim dojmom, koji ga mora dovesti do uvjerenja, da mu je jedini siguran oslon za vrijeme i vječnost — Bog, Stvoritelj i Otkupitelj njegov.

Kao duševni nastroj, lijepa je pobožnost već sama za sebe. Ali je još ljepša po tomu, što rađa novim činima i tako čovjeka navodi, da na mnogostruk način, izvana i iznutra, iskazuje Bogu dužno poštovanje. Kolikogod se u tom djelovanju očitovala posebnost (individualnost) razumnih bića i kolikogod postojala mogućnost najraznovrsnijih izlijeva Božjega štovanja, prema općim osebinama ljudske prirode u glavnom razlikujemo i nalazimo kod svih naroda ustaljene ove načine bogoštovlja: klanjanje (adoratio), molitvu (oratio), žrtvu (sacrificium) i svetkovanje dana ili vremena (sanctificatio dierum) kao

(39) S. theol. II-II, q. 82, a. 1, 2, 3, 4.

(40) S. theol. II-II, q. 82, a. 2, ad 1.

redovne, a zavjet (votum), zaklinjanje (adiuratio) i zakletvu (iuramentum) kao izvanredne bogoštovne čine.

Osim toga smatramo bogoštovljem u neizravnom smislu i svako djelovanje, što ga izvodi neposredna svijest o dužnom štovanju Boga u svim životnim poslovima i u svim životnim prilikama. Kad se n. pr. katolički socijalni radnici trude u organizacijama orlova, križara, kruničara, trećoredaca i dr., konačni je cilj njihova rada čast i slava Božja, Njegovo štovanje. Svejedno je kojim putem socijalni radnici postizavaju svrhu ili u kojem se obliku razvija organizacija. Jedni rade za Boga na ovaj, drugi na onaj način, a svi prema velikoj riječi sv. Pavla: Dum omni modo... Christus annuntietur (Fil 1, 18).

4. — Najneposredniji osobni izraz štovanja Boga čine: klanjanje, molitva i žrtva; Bog ih nalaže u svojoj I. zapovijedi. Kao drugotni izraz toga štovanja vrijede zavjet i zakletva; izravno ih zahvaća II. Božja zapovijed. A kao izraz javnog i općega štovanja, dolazi nalog III. zapovijedi o svetkovanju dana Gospodnjega. Socijalni se značaj kreposti religije preko tih čina pokazuje vrlo uočljiv. Najprije ustanovljujemo:

I) Povjesna je činjenica, da su svi narodi posvuda i u svako doba priznavali javno i posebničko (privatno) bogoštovlje. Kako ih je ova crta približavala i spajala kroz svu dugu povijest ljudskoga roda, tako ih veže međusobno i danas. Bogoštovlje je izraz ljudske prirode, koja za Bogom teži i posvuda Ga nalazi. U tom su nastojanju svi ljudi jednaki. Svi se i svagdje raspoznaju kao braća u Bogu, a natprirodna ljubav kao pokretni elemenat u ovom životu upravlja ih iza groba k životu u Bogu (41).

Kadgod je kod pojedinca uslijedio prekid s Bogom, nastalo je ubrzo zastranjenje, a vremenom i propast. Iz toga su se stanja zalutali nekada vraćali brže a nekada sporije. Priroda ljudska je uvijek tražila Gospodara, stvor Stvoritelja, da s njim stupi u bližu vezu. Nikada čovjeka ne zadovoljava pasivnost u odnosu k Bogu, niti sâm čisti ćudoredan stav može zatomiti žive želje, da čovjek svome Bogu na poseban način izlije osjećaje svoje duše.

(41) W. Schmidt, S.V.D. Der Ursprung der Gottesidee, Münster 1926. i 1929.; Gahs, Religija prakulture, BS XII (1924), XIII (1925), XIV (1925); Schmidt-Koppers, Völker und Kulturen, I, Regensburg (1925); Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewustseins der Menschen, Freiburg i. B. (1914).

II) Štovanje Boga naređuje sv. Pismo, propisuje sv. Crkva, a opravdava razum.

a) St. Zavjet je pun takovih naređenja i traži, da se strogo vrše. Proroci podižu pali duh kod naroda, kad zaluta pod uplivom neznabožačkih susjeda i uspostavljaju posebnim odredbama staru stegu. U Novom Zavjetu govori Krist Gospodin o štovanju Boga (Iv 4, 23), uči apostole moliti Očenaš (Lk 11, 2) i ne prestaje isticati dužnu zahvalu Bogu Ocu.

b) Crkva od svog početka vrši javno bogoštovlje. Kao svoju posebnu dužnost smatra uređenje zajedničkih molitava, pjevanja i sv. službe (liturgija). Do današnjega dana bdije oštro nad štovanjem Boga i svetaca, usavršuje bogoslužje, propisuje molitve i obrede, te tako čuva religiju u iskonskoj čistoći.

c) Razum govori: na mjestu je da razumna stvorenja slave i štuju Boga, jer su Njegova slika i prilika po razumnoj svojoj duši. A Bog ne može ne tražiti proslavu i čašćenje svetosti, istine, dobrote i ljubavi — što je On sâm. Samoga sebe radi, valja da je nužno traži od svojih stvorova, koji u sebi nose božansku iskru. Čovjek pak kod toga priznavanja i čašćenja Božjih vrlina — samo dobiva. Tijesno oslonjen na Boga u misli i na djelu, čovjek se bliži svojoj pravoj konačnoj svrsi i koraca putevima, što mu donose mir i sreću.

Što smo ovdje rekli, vrijedi ne samo za posebničko nego i za javno bogoštovlje. Danas ih ima mnogo koji se bune protiv javnog bogoštovlja, priznavajući pojedincima samo pravo posebničkog kulta. A baš se u javnom bogoštovlju zapaža sva vrijednost ćudoredna upliva, koji ono vrši na pojedinca i na skupine. I protivnici s udivljenjem i štovanjem priznaju ljepotu i snagu katoličke liturgije. Ovo javno štovanje Boga djeluje na osjetilnu i duhovnu stranu pojedinca i odrazuje se u svem njegovom radu: on postaje bolji i traži, da se tako uskladi i sve oko njega. A to nije samo na čast Bogu, nego i na korist sviju (42).

5. — U želji, da još napose istaknemo blagotvoran socijalan uspjeh bogoštovlja, valja reći:

1) Klanjanje Bogu jača u čovjeku i u ljudskom društvu osjećaj potrebe pokoriti se i podložiti se pretpostavljenom u ispravnom smislu; diže cijenu ugleda (autoriteta) u društvu. Sređen je i uspješan društveni život neodrživ bez ugleda. Tko dakle pripravno priznaje Boga vrhovnim Gospodarom u svijetu, priznat će lako i čo-

(42) Mausbach, n. dj. sv. II, § 29, str. 135.

vjeka Njegovim zamjenikom u državi i društvu. Takav je pak osjećaj za socijalan život od neprocjenjive vrijednosti i potrebe.

2) Molitva je najbolje, ali i najblaže oružje u borbama, što ih život nameće ljudima. Pun pouzdanja u Božju providnost, pobožan će čovjek vrlo rado odustati od bolna ili krvava obračuna kod povrede svojih osobnih prava. Koliko bi manje zla i nesreća bilo među ljudima, kad bi oni u svojim pothvatima i odlukama tražili najprije u usrdnoj molitvi rasvijetljenje kod Oca istine i pravednosti. I gdje se tako radi, nema sumnje da se društveni život odvija blagoslovnije i sretnije, nego tamo gdje je ovo oružje poznato samo po imenu.

3) Dok su ljudi prinosili Bogu žrtve u stvarima i darovima, oslobađali su se za Božju ljubav nečega svoga i pokazivali su tim, da je njihov život i sve što mu služi, dar Najvišega bića. U njima se razvijao osjećaj odricanja, zahvalnosti, pouzdanja i pripravnosti na trpnju za cijenu čistoga predanja u ruke Providnosti. Otkako je pak žrtve paljenice zamijenila »oblatio munda quae nomini Dei in omni loco offertur« (Mal 1, 11) taj je osjećaj u daleko jačem stupnju zahvatio duše kršćanskih naroda, a preko njih u izvjesnom stupnju i nekršćanskih. Sv. Jaganjac Božji, koji se na našim oltarima danomice žrtvuje u jedinstvenoj ljubavi, ujedinjuje sve ljude dobre volje, veže ih bratstvom jačim od ikakovih zvučnih gesala (parola), sprovodi među njima pravu nepatvorenu jednakost i vodi ih u slobodu, kakovu poznaju samo djeca Božja, riješena okova materijalizma u kojemgod obliku. Euharistijska žrtva kršćanskog bogoštovlja nema sebi ravne u povijesti ljudskoga roda, jer nije nikla u ljudskom nego u Božanskom umu. Skoro dvije tisuće godina gledamo što je ona za čovječanstvo i zapanjeni zastajemo nad blagoslovnim pojavama, koje njoj pripisujemo. Povijest kršćanstva — povijest je utjecaja ove svete žrtve. Pa makar ljudi kršćani i zastranjivali na stramputice, makar i prolijevali krv u međusobnim ratovima, vođeni prirođenim egoizmom i »stupajući u sjeni smrtnoj« (Ps 22, 4), nad njima svima stoje raskriljene ruke prečiste žrtve bogočovjeka Gospodina Našega Isusa Krista i grle ljude i onda kad su u zabludi i kad misle, da uistinu ostvaruju svoje ljudske osnove. Mnogi shvaćaju ovu istinu jače i dublje baš u vrijeme ovakovih tragičnih potresa, kakove mi proživljavamo, i udešavaju ovaj svoj život pojačano u smjeru, koji vodi k općoj ljubavi i pravom bratstvu sviju ljudi.

4) Svetkovanje vremena (dana) kao izraz bogoštovlja ima također svoje važno socijalno znamenovanje. Na te dane bogataš i siromah daju jednako izraz svoga poštovanja Bogu, jednakopravno okupljeni oko Božjega oltara. U molitvi se nalaze ujedinjeni kao braća u Kristu; gonjeni teškoćama ovoga života, i jedni i drugi upiru pogled k nebu i očekuju pomoć od zajedničkog Oca. Pred njima se diže pojava Isusova, koji nosi svoj križ i govori o žrtvi, ali i o pobjedi! Ta misao svima ulijeva nadu i daje snagu, jača ljubav k Bogu i bližnjemu. U te dane svi jače osjećaju, da će socijalna nejednakost ovdje na zemlji, kada tada morati biti izravnana. Lakše uviđaju, da ovaj život ne može biti arena na kojoj će se potpuno udovoljiti načelu pravednosti, već zbog toga što je tako kratak i neizvjestan. U toj se perspektivi lakše snosi teret, jer sav razumski i čuvstveni život prožima svijest ili spoznaja: zašto čovjek troši »svoje vrijeme«, brinući se za taj život (43). Oslobođen dnevnih briga za nj, čovjek se lakše vraća u sebe, ali i jače spaja s onima, koji su oko njega — obitelj i bliža okolina. Svoju prirodnu težnju kao društveno biće zasvjedočava najobilnije baš u tim danima.

5) Zavjet i zakletva vežu na poseban način ljude jedne s drugima u isto vrijeme, dok predstavljaju izraz religijske svijesti. Zavjetom Bogu posvećene osobe (redovnici i redovnice) čine danas vojsku svetih boraca za kraljevstvo Božje na zemlji. Protivno od kriva mišljenja tolikih protivnika, katoličko je uvjerenje: da su zavjetima vezani redovi nosioci blagoslova za život naroda, gdjegod se nalaze. Mnogo je zlo i pokoru otklonila Božja Providnost od naroda, u kojem se njoj zavjetovane svete duše trajno žrtvuju na oltaru ljubavi za grijehe svoga naroda. Zakletva je, istina, čin koji Spasitelj načelno otklanja iz naše sredine kao nepotreban i suvišan, ali ga pripušta zbog naše slabosti i trpi, da pozivom na Njegovo sveto ime iskupljujemo svoje obaveze jedan prema drugomu. I kad ne dozvoljava, da ga uzimamo uzalud u svoja usta, a pogotovo brani, da ga ičim smijemo pogrditi ili zazvati za pokriće nepravde, odgaja nas sve u kreposti vjernosti, poštenja i istinoljubivosti.

Uništavanje religije vodi k stanju ispod ljudskog dostojanstva. Što nije do naših dana poznavala povijest ljudskoga roda, dala je i poka-

(43) Dr. A. Gahs, Sveti dani kod primitivnih naroda, BS XXVIII (1939.), str. 241.

zala organizacija bezbožnika u Rusiji i po svijetu: borbu protiv religije u o p ć e. Kamo je na tom putu dovela zemlju i narod, gdje se zacarila ili koliko toliko osilila, pružile su svemu svijetu jasnu sliku Rusija i privremena komunistička vladavina u Španiji. Iz drugih nekih zemalja postoje također provjerene potvrde o nesocijalnim pojavama strahota ove zablude (44). Zato je najsvetija dužnost svakoga pojedinca čuvati, njegovati i braniti religiju kao svoje o s o b n o dobro, a državnih upravljača štititi je i promicati kao o p ć e dobro svojih podložnika. Ova sveta nit koja veže čovjeka s Bogom, pokazuje se kao najsnažnija veza između narodâ, osim što je najbolja obrana potrebna ugleda za njihov opstanak i napredak.

§ 6. LJUBAV PREMA RODU I DOMU

Zakon se ljubavi proteže na sve ljude bez razlike. Ljubav rađa poštovanje i navodi na iskazivanje časti vanjskim i unutarnjim načinom. Pod tim su općim zakonom, istina, uključeni rođaci jednako kao i uži zemljaci onoga kraja i zemlje, gdje smo rođeni. Međutim pored zakona ljubavi Boga i bližnjega radi Boga, postoji još p o s e b n i zakon poštovanja onih, kojima iza Boga najviše dugujemo svoj postanak i opstanak: roditelja i domovine. Na izljeve štovanja za Boga nuka nas krepost bogoštovlja (religio), a na iskazivanje poštovanja najvećim dobročiniteljima iza Boga: krepost ljubavi prema rodu i domu (pietas).

1. — Pod izrazom »l j u b a v« prema rodu i domu stvarno želimo označiti š t o v a n j e prema roditeljima, rođacima i domovini, jer se radi o iskazivanju časti i poštovanja prema njima (45). Pa kako krepost bogoštovlja ima svoj socijalni značaj, tako ga ima i krepost rodbinske i domovinske ljubavi, što ćemo tijekom ovoga izlaganja pokazati.

Ljubav prema roditeljima i prema domovini dolazi odmah iza ljubavi prema Bogu. U njoj se pojedinac odgaja i učvršćuje sve dok to mjesto ne zauzme po Božjoj namisli ljubav prema zakonitom ženidbenom drugu. Ni onda ne nestaje ove ljubavi, tek ona ustupa svoje mjesto drugoj, socijalno isto tako važnoj kreposti (46).

(44) Z i e g l e r, Die russiche Gottlosenbewegung, München (1933); Dr. A. P a v e l i ć, Strahote zabluda, Zagreb (1941).
(45) »Pietas est per quam sanguine iunctis patriaeque benevolis officium et diligens tributur cultus«, C i c e r o, Rhetor. c. 9.

Pravedno je iskazivati čast i štovanje onomu tko to zaslužuje. Jasno je pak, da ih zaslužuju roditelji, kojima svatko duguje svoj dolazak na svijet i svoj prvi odgoj; zaslužuje domovina, kojoj svatko duguje svoj stručni odgoj, uspon, red i položaj u životu. Taj posebni odnos u koji Providnost stavlja svakoga čovjeka, uzrokom je i posebne kreposti. Nju opravdano označujemo kao: k r e p o s t p o k o j o j d a j e m o d u ž n o š t o v a n j e r o d i t e l j i m a i d o m o v i n i. K pojmu »roditelji« se pribrajaju i krvno povezani rođaci. K pojmu »domovina« i svi članovi i prijatelji naroda, rodnoga kraja i pripadnici državne zajednice.

Kako nam je otac začetnik života (pater), tako je domovina u neku ruku roditeljka (patria). Kažemo zato: rodno mjesto, rodni grad, rođena moja zemlja i sl. dovodeći sve u vezu s pojmom oca roditelja od koga po Božjoj dobroti imamo ovaj život (47).

Predmet ljubavi k rodu i domu. S t v a r n i (materijalni) predmet (daljnji) predstavljaju čini, kojima im s jedne strane iskazujemo dužno štovanje, a s druge strane ističemo njihov odličan položaj u odnosu prema nama. Bliži stvarni predmet (formale quod) stoji u ostvarenju jednakosti između naše dužnosti i onoga prava, što ga imaju roditelji i domovina da očekuju od nas. O b l i k o v n i (formalni) predmet (formale quo) jest ljepota i vrijednost što privlači svakoga, kad vidi ostvarenu tu jednakost, koju razum uvjerljivo opravdava.

Ljubav prema roditeljima (pietas) ima pred očima roditelje kao začetnike života i odgojitelje, pa se zato razlikuje od ljubavi prema bližnjemu (caritas). Ljubav se prema domovini isto tako razlikuje od ljubavi što je dugujemo zajednici (iustitia legalis), jer u domovini gledamo jednako roditeljku i odgojiteljku, rodnu kolijevku, koju ne prestajemo ljubiti ni onda, kad se od nje moramo trajno odijeliti, dok je na držanje zakonske dužnosti pravednosti vezan samo onaj, koji je doista član zajednice.

Kad spominjemo domovinu imamo na umu razliku između rodnoga kraja (zavičaj, »Heimat«) i domovine u širem smislu (»Vaterland«). Ljubav prema k r a j u i okolišu gdje smo rođeni i odgojeni, slična

(46) Gen 2, 24; Mt 19, 5; Efež 5, 31; Mk 10, 37.
(47) S. theol. II-II, q. 101, a. 1 i 3.

je ljubavi prema ocu i majci. Ne ljubimo samo taj kraj, nego ga isto tako štujemo i pratimo dobrim željama kao svoga dobročinitelja. Taj se rodni kraj obično i pokriva s pojmom domovina i ljubav se prema njemu proširuje na čitavu zemlju i državu, u kojoj se nalazi rodni mili kraj. S njega prelazi ta ista ljubav i na **ljude** što u njemu žive, govore jednim te istim jezikom i pokazuju jednake osebine u životu, radu i mišljenju. Od domovinske se ljubavi razvija nacionalna ljubav prema vlastitom narodu. Tako ljubav prema domovini redovno (ali ne kod svakoga) uključuje i ljubav prema narodu. Stvarno je ipak ljubav prema rodnom kraju ili domovini koja nas je »rodila«, prirodno pred ljubavlju prema narodnosnoj skupini, pa su i dužnosti što ističu iz pripadnosti u toj ili onoj narodnosti, **iza** domovinskih dužnosti. Isto tako treba znati, da je svatko domovini dužan **ljubav**, a državi savjesno vršenje **zakonske pravednosti**.

No gdje se ovi odnosi međusobno pokrivaju, gdje nije potrebno praviti razliku između zavičaja i domovine, niti između narodnosnih skupina, nema podvojenosti u iskazu ljubavi, poštovanja, časti i požrtvovnosti, što ih od pojedinca traži narod i domovina. A gdje još nema potrebe praviti razliku između domovine i države, domovinska će ljubav i vršenje zakonske pravednosti stajati u uskoj međusobnoj vezi, jer tada vršenje dužnosti prema državi obuhvata ne samo rodni kraj, nego i čitavu zajednicu kojoj tko pripada.

Kad je sv. Augustin rekao riječi: »Primi sunt tibi pater et mater, maior sit patria et ipsis parentibus« (Sermo 62, 5), imao je na umu misao, da ni roditelje ne treba poslušati, kad bi savjetovali štogod protiv domovinskih interesa, kao što ni za ljubav prema domovini ne smije nitko izdati Božjih pravâ ni zahtjevâ. Ljubav prema domovini može tražiti od pojedinca i najvišu žrtvu: **položiti život** za nju, jer je opće i zajedničko dobro nad dobrom pojedinca. Ta je žrtva oduvijek stajala u najvišoj cijeni kod svih naroda, pa joj ni kršćanstvo nije umanjilo vrijednosti, već ju je samo podiglo i oplemenilo. Zato se grijeh protiv domovinske ljubavi smatra ružnim grijehom, kao što čovjeka napose ruži svaki grijeh protiv vlastitih roditelja. Taj je grijeh ujedno oduran i zato što je protudruštven, išao za **osobnom** koristi pojedinca ili za povredom **zajedničkoga** dobra (48).

(48) »Verletzt wird die Pietät, geschuldet dem Vaterlande, durch Bestrebungen, die der Einheit gefährlich sind, durch Anwendung gewaltsamer oder ungerechter Mittel, um irgend einen, wenngleich berechtigten Zweck zu verwirklichen, durch nationalistische und egoistische Missachtung des Gemeinwohles«. **Schilling**, n. dj. sv. II, str. 608.

2. — Krepost ljubavi prema roditeljima i domovini nalaže svakomu:

a) **ljubiti ih** na prvom mjestu kao svoje iza Boga najveće dobročinitelje. Ne samo ljubiti u srcu i na riječi, nego i na djelu. Za roditelje i za domovinu treba moliti, raditi, žrtvovati, a u izvanrednim se prilikama izvrći i smrtnoj pogibli;

b) **pomagati ih** duhovno i tjelesno. Ta se dužnost ne ukazuje doduše uvijek, ali se često dešava. Redovno im dugujemo ljubav i štovanje, ali iznimno i spomenutu pomoć. Roditeljima u bolesti posjet, skrb i trošak za liječenje; pomoć u bijedi i siromaštvu; utjehu po Otajstvima sv. vjere. Domovini u potrebi: prekodužni rad, otkidanje od vlastite imovine, dobrovoljne usluge (žrtve u novcu za bolnice, za prehranu djece i sl.), službu u vojsci za njezinu obranu i dr.

Zgriješit će teško napose protiv ove kreposti: a) tko vrijeđa svoje roditelje kao osobe, mrzi ih, ranjava, kleveće ili se s njima upusti u bludnost; b) tko braći ili sestrama nanese vrlo tešku osobnu nepravdu (ubijstvo, rodoskvrnstvo, teške klevete i sl); c) tko domovini nanese tešku štetu, povrijedi njezinu čast, počini izdaju ili je dovede u teško stanje pretjeranim i neopravdanim zahtjevima i nepravednim postupcima (49).

Bilješka. Djelotvorna ljubav prema domovini (rad za nju, oduševljenje, požrtvovnost, obrana) uspijevat će samo tamo, gdje je u dušama pojedinaca pripravljeno tlo za rast ove plemenite biljke. Svima je jasno, da se ljubav prema domovini ne može dugo održati u srcu, gdje je iščupana vjera i pouzdanje u Boga. Zato je svuda uvijek bila rado čuvena i primljena riječ: »Za vjeru i dom!« Vjerski su ideali vrlo blizu domovinskima, niču iz jednoga korijena. Zato ih treba zajedno njegovati, štititi i braniti. Napadaji internacionale šire se pod zamamnim geslima i zavađaju mnoge. Tome nasuprot moraju danas i dušobrižnici pokazivati na moralno značenje domovinske ljubavi, isticati njezinu ljepotu, sukladnost s vjersko-moralnim stavom suvremenog idealnog čovjeka, te tako jačati borbu protiv pogibeljnih nastojanja, koja idu za rušenjem zdrava društvenog poretka.

Preko ispravno shvaćene i ispravno proživljavane domovinske ljubavi, uzgojit će se značajevi, uz koje joj jedino može sijati sunce sreće i ostati na snazi stečeno vremenito dobro. U pojedincima treba zato rasplamtjeti ponos, razgrijati zanos, ojačati uvjerenje, da je za domovinu vrijedno prinositi žrtve, kad se

(49) **Noldin**, n. dj. str. 259 veli: »Erga patriam pietas laedi potest per defectum (honorem et famam laedendo) vel per excessum (nationalismo exagerato).«

one izvijaju iz čista srca i bez sebičnih primjesa. Ali pripravnosti na žrtve može biti samo ondje, gdje se prenesena žrtva stapa s najvećim i najljepšim što čovjek može imati: sviješću, da je izvedeno djelo — izvedeno prema volji Stvoritelja i Gospodara života!

3. — **Poštovanjem** (observantia) nazivamo vrlinu: po kojoj iskazujemo dužnu čast i štovanje poglavarima i odličnim osobama. To je posebna krepost različna od ljubavi prema rodu i domu (pietas), jer promatra osobe pod posebnim vidom: ukoliko s nama upravljaju kao poglavari ili su sposobni da upravljaju. Tjelesni je otac uzročnik našega tjelesnog života i tako je sličan Bogu, prvotnom začetniku svakoga života. A poglavar koji vodi o nama brigu, sličan je ocu, koji nam ne daje samo život nego i hranu i odgoj. I poglavar je dakle u neku ruku otac, pa su ih prije doista tako nazivali, a negdje nazivaju i danas. Osobe pak postavljene na odlične položaje (državni poglavar, kralj, biskup, učitelj i dr.) baš su i došli na te položaje poradi sposobnosti da upravljaju. Odličnost — barem tako ima biti — jest priznanje nečije sposobnosti. Zato i njima pripada isto poštovanje s istoga razloga.

Stvarni predmet ove vrline jesu čini štovanja i časti prema takovim osobama, a oblikovni sačinjava ljepota i vrijednost, što odsijeva iz ovih čina koje razum opravdava.

Poštovanje prema drugomu traži: a) da u duši priznajemo dostojanstvo, čast i ugled poglavara, te građanskih i crkvenih odličnika; b) da im riječju, ponašanjem i djelima iskazujemo poštovanje.

Pogriješit će protiv ove vrline tko ih: a) grdi, ogovara, izaziva, psuje ili grubo nagovara; b) ismjehuje, izvrgava ruglu, prezire ili omalovažava; c) diže na njih ruku, tjera ih iz kuće i društva, ne nagovara ih, ne pozdravlja, otkreće se od njih, potvara ih i dr. Ako se ovakovi i slični čini nepoštivanja vrše prema roditeljima, poseban su grijeh protiv dužne ljubavi k njima. Ova je vrlina (pietas) veća i važnija od poštovanja (observantia), jer su roditelji i rođaci daleko više s nama vezani radi krvnog srodstva, nego poglavari i ostali odličnici (50).

Odnosi li se štovanje (reverentia) i iskazivanje časti (honor) na Boga kao gospodara svega, zove se »latria«; a odnosi li se na svece zove se »dulia«, jer štovanje svetaca predstavlja neizravno štovanje Boga, kao izvora svetosti. »Dulia« je naročita vrst krepostí poštovanja, jer upravo označuje: štovanje koje podložnik duguje svome gospodaru. U širem se smislu nekada upotrebljavala i za oznaku poštovanja, što ga duguje sin ocu, podložnik kralju, vojnik vojskovođi, učenik učitelju. Ovo poštovanje pretpostavlja uvijek u poštovanim osobama neku odličnost, znanje, krepost i sl. Ne mora poštovana osoba biti baš u svemu iznad poštovatelja, ali valja da ima neke odlike, radi kojih zaslužuje poštovanje. Zato mogu biti poštivani po položaju jednaki od jednakih ili niži od viših. To njihovo svjedočanstvo (koliko se tiče ljudi) nije dosta da bude samo u duši, nego ga valja pokazati i vanjskim načinom. Ljudi naime ne mogu ljudima zagledati u dušu, nego samo Bog (51).

Vjersko poštovanje, koje dugujemo osobama radi njihovih odnosa ili veza s vjerom, može biti prirodno kao što je poštovanje pape, biskupa, svećenika i dr. ili natprirodno kao što je štovanje svetih i blaženih, Božjih prijatelja, a naših zagovornika u nebu. Način njihova štovanja odredila je Crkva posebnim propisima (52).

Bilješka. Ljubav prema roditeljima i rođacima donosi korisne plodove i na drugim poljima ljudske djelatnosti, ako je duboko i iskreno usađena u srcima pojedinaca. Čuva ih ne samo od nepoštivanja, nego i od nepravednosti, srditosti, zavisti, lakomosti i drugih mana, u koje ljudi često upadaju. A tko je roditeljima odan u ljubavi, nije daleko od toga, da i druge ljude jednako zavoli. Osobe koje se odlikuju ljubavlju, štovanjem i dobrotvornošću prema svojima, ne će moći biti tvrda srca ni prema drugima. Ljubav rađa ljubavlju; ona je veliko dobro, a dobro traži, da se razlije i na druge (»bonum est diffusivum sui«). Otud u naše vrijeme velika dužnost na roditeljima i poglavarima, da u duše omladine usađuju ljubav prema roditeljima i starijima, da ne dozvoljavaju vrijeđanje roditelja, starijih, odličnika i poglavara, te da kazne svaki i najmanji takav prekršaj. To bi roditeljsko, školsko i crkveno nastojanje imala također spremno potpomagati sva službena i neslužbena javnost, kao prvi korak k stvaranju dobro odgojenih, čestitih i pouzdanih vjernika i državljana. Danas je nužno napose svratiti pažnju na ovu stvar, jer prevratna promičba u naše vrijeme ide upravo za protivnim ciljem: usađuje prema roditeljima i starijima mržnju, prezir, omalovažavanje; traži od omladine, da bude na svakom koraku kritičar svoga roditelja i poglavara, da ga smatra zaostalim iza sebe, natražnim i opasnim po izvjesnu ideologiju. Gdje je u srcima omladine iščupana vjera u Boga, lako se unosi ovaj otrov; tko ne štuje Boga, nema razloga ni da štuje starijega. Otud jasan zaključak, da u prvom redu treba omladini sačuvati vjeru u Boga, štovanje prema Njemu i Kristovoj Crkvi, da se tako uščuvaju ljubav i štovanje prema roditeljima, a ispravan stav i poštovanje prema starijima, odličnicima i poglavarima.

(50) S. theol. II-II, q. 102, a. 1, 2, 3.

(51) S. theol. II-II, q. 103, a. 1, 2, 4.
(52) kan. 1256, 1276, 1277, 1279, 1283, 1287 C. Z.

4. — **Poslušnost** (oboedientia) kao druga vrst poštovanja prema osobama jest moralna vrlina: po kojoj svoju volju podlažemo volji poglavara. Po prirodnom i božanskom pravu dužni su se niži pokoravati višima. Sv. Toma povlači poredbu među stvarima u prirodi, gdje po Božjoj uredbi jače i više sile pokreću niže i manje. Tako treba da i u ljudskom životu pokreću viši niže, radi ugleda koji viši imadu po istoj Božjoj odredbi. A pokretati preko razuma i volje znači zapovijedati (nalagati).

Poslušnost je posebna vrlina, jer ima svoj poseban predmet: zapovijed ili nalog pretpostavljenoga (poglavara) koju izvršuje. Ne volju ili želju, nego zapovijed i zato, jer je zapovijed. A u tom i jest ljepota čina, što se čovjek razumno prilagođuje volji pretpostavljenoga (oblikovni predmet) kao nekom pravilu za svoje djelovanje. To što pretpostavljeni nalaže kao svoju volju, sačinjava stvarni predmet poslušnosti u strogom značenju.

Kad se radi o stvarima koje poglavar doduše ne traži pod zapovijed, ali ih savjetuje ili želi, vrši podložnik plemenit i zaslužan čin, pogotovo kad slijedi želje i savjete i protiv svoga boljeg uvjerenja, ili uz izvjesne unutarnje i vanjske poteškoće. Po mišljenju Lehmkuhla bi i to bio čin poslušnosti, jer podložnik stvarno i tako izvršuje volju onoga koji ima vlast zapovijedati. Vjerojatnije međutim drži Lessius, da čin poslušnosti traži izravnu zapovijed. U toj pretpostavci ne počinja grijeha neposlušnosti onaj, tko ne izvrši spoznate doduše, ali ne naložene želje svoga poglavara, i ako je jasno, da je daleko kreposniji, tko je vrši i ne čekajući, da mu bude saopćena kao nalog (53).

S razloga što se čovjek vršeći čin poslušnosti u neku ruku odriče najvećega dara, kojim ga je Gospod Bog obdario — svoje slobodne volje — pa se Njemu za ljubav podvrgava drugomu, ova se moralna vrlina ističe među ostalima kao jedna od prvih i najodličnijih. Dostojno je i pravedno, da se čovjek pokorava u svemu Bogu kao prvom pokretaču svakoga ljudskoga htijenja (»primus motor omnium voluntatum«); svojima pak starijima i poglavarima samo u onomu, na što se proteže njihova poglavarstvena vlast i ukoliko njihovi nalozi nisu u suprotnosti s odredbama više vlasti, napose u suprotnosti s Božjim i crkvenim zakonima. Što je preko toga, niti je lijepo niti pravedno, pa zato ni dozvoljeno.

(53) S. theol. II-II, q. 104, a. 1; a. 2, ad. 3; Noldin (II. 260); Lehmkuhl (Theol. moral. n. 924); Lessius ovako: »Formalis oboedientia est quae ideo aliquid expresse facit quia praeceptum est. Haec est virtus specialis, quia etsi ad omnis virtutis materiam se extendat, tamen sub speciali ratione honesti id facit, videlicet quatenus opus eius debitum est ratione praecepti...« Unde qui non habet ullum superiorem cui possit oboedire, is non habet oboedientiam...«, De iustitia et iure, l. 2, c. 46, dub. 4.

Svaki čovjek ima neka prava, što ističu iz odlika njegove prirode. U tom su svi ljudi jednaki i za porabu toga prava odgovorni samo Bogu i svojoj savjesti (život, ženidba, izbor zvanja i sl.). To napose vrijedi za kršćane-katolike, kojima njihova vjera po riječima sv. Pavla govori: Pravda se Božja učvršćuje po vjeri u Isusa Krista (Rim 3, 22). A pravda Božja traži, da se niži pokoravaju višima, da se tako uščuva red i održi ljudsko društvo u zdravu stanju i sposobnosti za razvoj i napredak (54).

Poslušnost obvezuje po sebi pod težak grijeh, jer se protivi ljubavi, koja nadahnjuje sav duhovni život. Ljubav Boga i bližnjega najveći je Kristov zakon. Što se njemu protivi, teško ga povrjeđuje, jer vrijeđa samu ljubav, bez koje nema pravoga života. Neposlušnost prema poglavaru prebacuje dakle otpor na Boga. Zato mudro opominje sv. Pavao kad kaže: Tko se vlastima opire, opire se Božjoj odredbi (Rim 13, 2).

Neposlušnost je grešna uzeli je u širokom smislu: kao svaki prestupak zakona, ili u užem smislu kao: prestupak zakona iz prezira prema zakonodavcu, zakonu ili vlasti uopće. U ovom užem smislu je neposlušnost poseban grijeh, redovno težak; lak je grijeh u slučaju nepažnje, nepotpune svijesti ili kad se radi o neznatnoj stvari. Tim je grijeh teži, čim je zakonodavac odličniji i što je važniji predmet u kom se očituje neposlušnost.

Da tko izvrši čin poslušnosti, dosta je da zadovolji naredbi. Ne traži se da baš poslušnost bude pobuda (motiv) čina. Drugim riječima: poslušan je onaj, tko vrši što mu nalažu. Vrši li pak to još i zato što je naređeno, odlikuje se napose vrlinom poslušnosti (55).

Za praksu. Neobično ugodan dojam ostavlja na svakoga pojava, gdje poslušnost cvate kao živi cvijet kreposti. U obitelji, kad djeca slušaju roditelje i starije uopće, žena muža; u školi, kad učenici spremno vrše naloge učitelja bez mrmljanja i mrzovolje; u uredu, kad činovnik bez otezanja izvršuje nalog svoga pretpostavljenoga; u radionici i tvornici, kad radnik ne gleda kako bi

(54) S. theol. II-II, q. 104, a. 3, 4, 5, 6.
(55) S. theol. II-II,q. 105, a. 1 i 2.

se oteo poslu, nego razumijevajući svoju dužnost ne čeka, da bude na nju opomenut; u vojsci, kad nema izmicanja i ispričavanja, nego kod svakoga vlada svijest potrebne poslušnosti; u društvenom životu i radu, gdje se pojedinac pripravno odaziva pozivu vodstva; vjerske organizacije i redovničke domove posebno da ni ne spominjemo. Jasno je, koliko bi kraj razvijene poslušnosti u prvom redu bilo manje grijeha, uvreda Boga i ugleda koji od Njega proističe. U drugom redu: koliko bi bilo manje boli, stradanja, patnja i suza među ljudima, što ih jedni drugima zadaju zbog neposluha. Jasno je također, da svijest o potrebi dosljedna provođenja ove vrline, može proisteći samo iz srca, koje poznaje i priznaje izvor svakog ugleda — Boga, i koje znade, da bez ugleda nema napretka ni mira u društvenom ljudskom životu. Badava se pozivati na ljudski ugled tamo, gdje podložnici nisu uvjereni, da nad ljudskim ugledom postoji Božji. Bezgranična odanost čovjeku kao poglavaru nema temelja, pa zato ni trajnosti, gdje nema uvjerenja, da je samo Bog gospodar čovjekov, a čovjek *kao vidljivo stvorenje da po Božjem Promislu samo zamjenjuje Boga.* Kad dakle u društvenom i državnom životu poglavari traže visoki stupanj poslušnosti, ne smiju zaboraviti, da će stvarno uspjeti samo onda, ako se pobrinu, da se *duševna* izgradnja njihovih podložnika provede jedino ispravnim putem. U protivnom slučaju, grade na pijesku. Prva bujica mora odnijeti zgradu koja nema temelja.

Otud iskače dužnost baš u naše vrijeme, kad se u mnogom obziru poljuljao ugled, a s njim ispriječila neposlušnost, da se u duše omladine unosi vjerska svijest, ispravno poimanje odnosa čovjeka prema Bogu; potreba da se omladina postavi na ispravno gledište glede odnosa čovjeka prema čovjeku. Nije to danas samo vjerska nego i domovinska dužnost. Tko ne zna ili ne će ljubiti Boga, neka ne govori o ljubavi prema domovini! I tko ne zna ili ne će slušati Boga, vara i sebe i druge, kad govori da sluša čovjeka-poglavara.

U izgradnji pokoljenja, koje znade cijeniti krepost poslušnosti, mogu osim doma i škole, od najniže sve do visokih, mnogo pomoći vjersko-prosvjetne organizacije, kako ih sv. Crkva traži nalažući rad u Katoličkoj Akciji.

§ 7. ISTINOLJUBIVOST

Ljubav k istini (veracitas) pribrajamo među kreposti, koje za društveni život ljudi imadu posebnu važnost. I kad bi između sviju vrlina, što smo ih u ovoj knjizi istakli, trebalo označiti, koja je od njih najvažnija i najznačajnija za sav društveni život u svim njegovim pojavama, možda se ne bi prevario, tko bi *istinoljubivost* postavio na prvo mjesto. Čitav se naime međusobni društveni život osniva na velikom Božjem daru govora. On veže čovjeka s čovjekom, dušu s dušom, omogućuje na najbrži način međusobnu izmjenu misli, radosti, boli, pomoći u svim prilikama. Lako je pojmiti, da taj veliki Božji dar ima po namisli Providnosti točno određenu svrhu od koje se ne smije udaljiti: prenositi k drugomu misli, želje

i osjećaje, vjerno i istinito. I najmanja svijesna i namjerna preinaka (laž) — značila bi zlouporabu dara, govora, bila bi prestupak i povreda Božje namisli, dakle povreda pozitivne Njegove odredbe.

1. — Tko istinu govori, vrši dobar čin. A tko istinu ljubi, stvara u svojoj duši trajno raspoloženje koje mu nuka volju, da uvijek bude skladnost između njegove nutrinje i riječi ili znakova kojima je otkriva. To je onda moralna krepost, koja ide za tim, da život i govor pojedina čovjeka uvijek odaje njegovu pravu i vjernu sliku. Takav je u duši kakav je na jeziku, takav u srcu kakav na riječi!

Istinoljubivost je po riječi sv. Tome: *posebna vrlina, po kojoj čovjek unosi red u sve što izvana poduzima.* Na taj način označuju njegova djela, riječi i znakovi doista ono što kazuju, te smjeraju onamo, kamo ih razumna duša upravlja i kamo ih preko nje želi Gospodar života vidjeti upravljene. Tako čovjek skladno stupa stazom, koja ga vodi k vječnoj Istini i usavršuje se u ovom životu za onaj iza smrti (56).

Stvarni (materijalni predmet) ove kreposti su vanjski znaci preko kojih objašnjavamo svoju unutrašnjost jedan drugomu. *Oblikovni* (formalni) predmet jest ljepota i vrijednost što stoji u činjenici, da se misao podudara s riječju, unutrašnjost s vanjskim znakom. Nije samo to spomena vrijedno, nego napose socijalna potreba i prirodna nužda, po kojoj unutrašnja riječ ne može biti drugačija od izvanjske. Istinoljubivost se vrlo približuje pravednosti: *prvo* što je uvijek kao i ona u odnosu prema drugomu (»ad alterum«), kad jedan drugomu saopćuje svoje misli i osjećaje; *drugo* što pravednost po sebi ide za nekim izjednačenjem, koje istina provodi, kad riječi i znakove izjednačuje sa stvarima kojima ih pridijeva. S druge strane odalečuje od stroge pravednosti, jer je moralna a ne pravna dužnost, da čovjek čovjeku govori istinu. Ne radi se dakle o strogoj dužnosti (»debitum legale«) nego o prirodno-ćudorednom stavu, koji uključuje pojam čestita čovjeka. Nitko nema prava zahtijevati od nekoga da mu saopći neku istinu, ako između njih nije nastupio odnos, gdje to postaje potrebnim. Onda nastaje moralna dužnost, kojoj odgovara *moralno pravo.* To i jest razlog, da obveza po

(56) »Veritas est quaedam specialis virtus per quam homo exteriora sua vel verba, vel facta, vel signa debito ordine disponit«, II-II, q. 109, a. 2.

sebi nije teška (57). Samo povreda s t r o g a p r a v a obvezuje po sebi teško.

Iznimno može nastati stroga dužnost i teška obveza: kad se s dužnošću reći istinu, združi dužnost ne povrijediti pravednosti, vjere, ljubavi, poštovanja i sl. Svjedočiti na sudu, kod sklapanja ugovora obznaniti bitne uvjete, više su čini pravednosti nego istinoljubivosti. Ova traži samo, da se pojedinac u svim svojim odnosima s bližnjim, kakogod oni u životu raznolično izbijali, pokaže onakav kakav doista jest.

2. — Prema tome će istinoljubiv čovjek uvijek i svagdje:

a) l j u b i t i i s t i n u u riječi i na djelu, ne samo kod sebe nego i kod drugoga. Cijenit će napore onoga, koji se ne ustručava reći istinu i tamo, gdje mu prijeti kakova neugodnost. Odgajat će svoju djecu i uplivati na svoju okolinu, da u njima probudi smisao za ljepotu i vrijednost ove vrline;

b) g o v o r i t i i s t i n u i paziti da štogod ne rekne, što se s njom ne pokriva. Ako je ne smije reći, šutjet će ili će reći samo onoliko koliko smije. I pred mlađima i pred starijima će izbjegavati pod svaku cijenu neistinu, pa i u šali;

c) d o b r o p a z i t i, da kod porabe t. zv. priuzdržaja (»restrictio mentalis«) ne prijeđe dozvoljene granice, te da restrictio bude doista late mentalis, t. j. da onaj koji pita, ima doista i mogućnost razabrati, kako odgovor ne očituje nesklada između onoga što je rečeno, i onoga što je mišljeno. Nitko naime nije dužan reći s v u istinu, kad to ne dozvoljavaju prilike i opravdan razlog;

d) t r a ž i t i i s t i n u, ako je u sumnji. Naročito će se truditi da je pronađe, ako se od njega zahtijeva, da o kojoj stvari dade pozitivno ili negativno mišljenje. Razborit (oprezan) se čovjek ne će upuštati u raspravu, a još manje u ocjenu stvari i pitanja, o kojima znade tek nešto ili toliko koliko ništa;

e) z a l a g a t i s e z a i s t i n u i pomoći joj do pobjede. Ništa nije opasnije po društveni život nego širenje neistina, koje oštećuju pojedince ili čitave staleže, a koje ljudi često bez ikakove grižnje savjesti prenose neprovjerene, zlobno ili lakoumno nabačene. Protiv takova postupka će istinoljubiv čovjek uvijek istupiti muževno. Pogotovo će to učiniti, kad opazi, da se neistina širi farizejski, pod plaštem pobožnosti, domoljublja, staleških povlastica i sl. Ima ih koji se ne žacaju ni svoju vjeru upotrebiti u svrhe, da preko neistine postignu izvjesne ciljeve. Obično su to ljudi koji idu za osobnom koristi (novac, čast, promaknuće i sl.), pa ih kao štetočince treba pobijati na svakom koraku, a po potrebi i javno žigosati kao opasne trovače sređena društvenoga života;

f) i s t i c a t i i s t i n u i ljepotu istinoljubivosti pred svakim, a napose pred mlađima s namjerom, da je nauče štovati u životu i u djelo sprovoditi.

(57) »Quia homo est animal sociale, n a t u r a l i t e r unus homo debet alteri id sine quo societas humana servari non posset. Non autem possent homines ad invicem convivere, nisi sibi invicem crederent, tamquam sibi invicem veritatem manifestantibus. Et ideo virtus veritatis aliquo modo attendit rationem debiti«, II-II, q. 109, a. 3, ad 1.

Za praksu. Ovdje napose vrijedi naglasiti, da se rđave navike od mladosti osvećuju u kasnijem životu. Lažljivca u mladim danima često je, da ne kažem redovno, stigla kasnije kazna; laž ga je navela na ostale opačine, jer je laž redovita zaštita svake zloće (Nemo gratis mendax). Naš narod kaže: tko laže, taj i krade. Zato treba nesmiljeno progoniti laž gdjegod se pojavi. Bolje je u tom pogledu biti s djecom stroživi nego blaži. Kao značajna crta osobe, istinoljubivost će svakoga sačuvati od mnogih teških neugodnosti u životu. Primjeri su svaki dan na dohvatu. U školi i na propovjedaonici ih treba savjesno raščiniti i pokazati kakovim plodovima rodi ova vrlina, a kakovo zlo nosi protivna mana.

3. — Uz istinoljubivost se kao njezin integralni dio prislanja **vjernost** (fidelitas). To je ćudoredna vrlina koja nuka volju, da uvijek izvršuje obećanja, upravo: d a d o i s t a b u d e o s t v a r e n o š t o j e j e d n o m r e č e n o (o b e ć a n o). Ona nastoji, da čovjek ne promijeni svoga prijašnjega mišljenja (obećanja), već da ga privede u djelo. Kako istinoljubivost traži, da izgovorena riječ bude odraz duše, tako vjernost traži, da djelo bude odgovor na obećanje.

Vjernost ima svoj osnov u namjeri onoga koji obećaje. Otud i obveza koja za nj nastaje. Kako se pak tko obvezuje, ovisi o nakani (namjeni) s kojom je obećanje učinjeno: p r a v n o (ex iustitia) ili na poštenu riječ (ex fidelitate). U svakom slučaju dano obećanje pokazuje dvoje: v o l j u obećavatelja, da izvede neko djelo, i i z v e d b u djela u budućnosti. Prvi dio obećanja mora biti (a obično i jest) u skladu s odlukom, kojom tko izriče obećanje. Drugi se dio obećanja mora pokrivati s djelom, što ga istom treba izvesti. Tu međutim treba upozoriti: svaka o d l u k a (propositum) o nekom činu u budućnosti, ne obvezuje još na izvedbu: ti odlučio — ti i odustao od odluke.

Samo odluka pred drugim dana, t. j. obećanje (promissio) — obvezuje na ispunjenje, jer je tu založena vlastita poštena riječ, koju častan čovjek mora iskupiti. Istina, ni od zrele i promišljene odluke nije lijepo odustati; to je znak nepostojanosti, čovjeka labava značaja. Ali obećati pa ne izvršiti, ili obećati s namjerom neizvršiti — to su mane: nevjera je u prvom, a lažljivost u drugom slučaju (58).

Vjernost ne obvezuje po sebi pod težak grijeh, jer redovno ne narušava općega društvenoga dobra u velikom stupnju. Tek tamo gdje bližnjemu uzrokuje veliku štetu, težak je grijeh. Neispravnost što se očituje kod nevjernosti, ružna je mana; ali ona ne zakida tuđega prava, nego uništava nadu na nešto obećano. A izigrati drugoga u toj nadi, ako i nije lijepo, nije po sebi teška stvar,

Narodna je riječ: Obećanje — ludu radovanje. Ali ta riječ nema svoga opravdanja u prirodi obećanja, nego u činjenici ljudske nepostojanosti i prevrtljivosti. Naprotiv: po prirodi obećanja smatrat će se častan, istinoljubiv i vjeran čovjek moralno obvezanim, da izvrši svoje obećanje. I zato: makar ova obveza i ne bila teška, ljude treba privikavati, da je uvijek ispunjavaju. Bolje je ne obećavati, nego obećano ne izvršiti. Dosljedan postupak u ovoj stvari neobično snažno upliva na izgradnju značaja. Svi u javnom društvovnom životu znadu, što znači i kako negativno djeluje, kad ljudi s uplivnih mjesta daju obećanja koja rijetko ili nikako ne ispunjavaju. To je razorno djelovanje odozgo. Kad se djetetu ne ispunjava obećano, ono plače ili se žalosti. U njegovoj se duši zameće mutan i bolan osjećaj, koji se kasnije može razviti u prezir istinoljubivosti i teško se dade popraviti. Tako nastaje razaranje odozdo. Značajevi se izgrađuju samo ondje, gdje obziran i oprezan postupak pravovremeno odstrani i jedno i drugo.

(58) Noldin, n. dj. II. sv. str. 576.

ZAGLAVAK: STALEŠKE KREPOSTI

U okviru socijalnih kreposti može se govoriti i o krepostima ukoliko se napose odnose na pojedine staleže.

Kad kažemo »staleške kreposti«, pravimo razliku između staleža i zvanja. Prema Božjoj Providnosti ulaze pojedinci u različna zvanja i u njima izvršuju svoj zemaljski poziv koristeći društvenoj zajednici. U njima se ujedno pripravljaju, da nakon vremenita svog života postignu konačnu svrhu, život s Bogom i u Bogu. Opravdano zato velimo, da je zvanje poziv, da je pojedinac pozvan u to i to zvanje, da u njemu najbolje i najuspješnije izvrši svoju životnu zadaću.

Raznolikost zvanja raste s razvojem socijalno-privrednih i kulturnih prilika. Nova zvanja zbog nastanka novih potreba u duhovnom razvoju i zbog novih mogućnosti privređivanja, daju pojedincima priliku, da izaberu baš ono zvanje, za koje subjektivno osjećaju posebnu sklonost ili za koje posjeduju naročite sposobnosti. A kako se u našem društvenom razvoju mora ustanoviti viši stupanj i jači porast osobne svijesti, posve je prirodno, da se u naše vrijeme i veća staleška svijest jače zamjećuje kod pripadnika istovrsnih zvanja. Da primjera radi spomenemo samo zvanje knjigotiskara ili knjigoslagara (tipografi) unutar obrtničkog staleža, trgovačkih putnika unutar trgovačkog staleža, odvjetnika i liječnika kao posebnih staleža. Kod pripadnika se istovrsnih zvanja stvara vremenom pojam savršena zastupnika toga zvanja, ustanovljuje neka određena moralna vrijednost podignuta do ideala, pa otud i neka norma ili pravilo, prema kojemu valja ocjenjivati pojedinca kao pripadnika baš toga staleža. Takav ideal vrijedi onda za čitav stalež i ima bez sumnje osobit upliv na čitavo kulturno shvaćanje i stvaranje sredine u kojoj se razvio. Ne znači to, da opća pravila morala nemaju više u toj sredini svoje primjene na pojedince; ona ostaju na snazi, tek se k njima samo imaju još pribrojiti zahtjevi (kreposna svojstva), koje ta staleška sredina smatra svojstvenima svakom svom čestitom članu. Tako raste staleška svijest, a s njom se razvijaju i staleške kreposti. Kad pojedinac znade, da mu je Božja Providnost dodijelila baš taj određeni put, u koji ga je stavila preko staleža, i kad on pod tim vidom provodi svoje djelovanje u smjeru svoga

vremenitog i konačnog poziva, onda njegova ćudoredna vrijednost dolazi do puna izražaja. On kao pojedinac i kao član zajednice preko svojih staleških dužnosti ispunjava potpuno svoju dužnost kao čovjek.

Nema sumnje, da se samo na taj način ostvaruje s nama Božji plan za ovaj i za onaj život. Shvatiti to znači naći duševnu smirenost, bez koje ostvarene nema ni ono malo sreće, što je ljudi traže na ovom svijetu; znači ukopčati svoje djelovanje, kakovogod ono bilo po ljudskoj vrijednosti, za Božja kola i s nekom opravdanom nadom kročiti naprijed. Sve milosti što ih pojedinac ima primiti na svom zemskom putu, primit će ih u tom svom staležu, kojemu pripada po volji Božjoj. Ako se u njemu snađe, uputio je svoj život pravom stazom. A do toga konačno mora biti stalo svakomu i pojedinomu.

Nije prema tome neopravdano govoriti i o staleškim krepostima. Tek s obzirom na činjenicu, da je mnogovrsnost staleža velika, da se pojedini između njih osobito ne razlikuju, jer imaju mnogo zajedničkih osebina (privrednici i trgovci, suci i odvjetnici, svećenici i redovnici dr.), ne ćemo ih ovdje ogledati pojedinačno, nego ćemo ih podijeliti u četiri više vrste i pod njih svrstati sve ostale, koji se među sobom manje više približuju i upotpunjuju. Obuhvatit ćemo na taj način čitavo društvo ukoliko njegovi članovi pripadaju: obitelji, državi, Crkvi i ukoliko su članovi raznih organizacija.

Osnovna se staleška razdioba do sada provodila po z a n i m a n j u. I ako se ta razdioba ne može smatrati adekvatnom, obuhvaćala je čitavo društvo. Ono se na taj način dijelilo na:

a) građanski stalež, koji pretežno obuhvaća obrazovane slojeve;

b) obrtnički stalež, koji obuhvaća strukovno radništvo;

c) seljački stalež, koji se omeđuje na ratare (težake);

d) radnički stalež, koji je nastao iz redova obrtnika i seljaka nastankom tvornica i razvojem tvorničkog poslovanja.

U svakom se od ovih staleža vremenom razvijala i razvila staleška svijest, a s njom izbile na površinu i posebne staleške dužnosti. Oblikovala su se uvjerenja, koja označuju i ocjenjuju pojedini stalež prema idealnom zastupanju životnih interesa svakoga pojedinoga. Građanski, obrtnički i seljački stalež predstavljaju u glavnom slobodne pojedince, koji se u svom staležu nisu vezali ni posebnim

propisima ni posebnim obzirima, pa se njihov krepostan stav u životu ravna prema općim ćudorednim propisima. Kod radničkog je staleža— i to kod t. zv. pomoćnog radnog osoblja (nadničari, stalni i privremeni pomoćnici i sl.) — za kreposno vladanje i djelovanje potrebno uzimati obzir na gospodare, upravo poslodavce i najmodavce, s kojima pojedinci dolaze u neki stalan ili trajan odnos. O njima će kao i o njima sličnima biti još govora kod IV. Božje zapovijedi.

I) **Kao članovi obitelji** ne dolaze u obzir samo roditelji i djeca, nego također muž i žena, braća sa sestrama i ukućani s kućnom poslugom. Svi su u osnovnoj stanici ljudskog društvenog opstanka i napretka zvani na poseban način, da u njoj i preko nje razviju svoje djelovanje, koje može i treba da dosegne kreposnu visinu.

O razvitku obitelji stoji danas neosporno utvrđeno znanstveno mišljenje, da je i kod najstarijih naroda, u primitivnoj kulturi zastupana individualna obitelj, većinom upravo stroga monogamija.

U svojoj još netiskanoj raspravi »O ženidbi« piše prof. Fr. Herman: »Izvodi t. zv. materijalističke, evolucionističke i monističke »znanosti« o razvoju spolnih odnošaja među ljudima od slučajnog pomiješanja (promiskuitet) do monogamijske ženidbe, nedokazane su hipoteze i prazna maštanja raznih modernih »učenjaka«. Sve te fantastične izvode oborila je iz temelja ozbiljna znanost etnologija, antropologija, povijest religija i uporedna religijska znanost. Napose je etnologija došla do sigurne zasade, da monogamija nije posljedak uljudbe (kulture), nego obratno, da uljudba pretpostavlja monogamiju i da je ona posljedak monogamije«. (59)

I u tradicijama primitivnih naroda se nalazi uvijek jedan par, jedan muž i jedna žena kao praroditelji, izravno ili neizravno proizašli iz

(59) Začetnici tih hipoteza su J. J. Bachofen (Das Mutterrecht, 1861) i L. H. Morgan (Ancient society, 1877). Po njima i njihovim sljedbenicima (Marx-Engels, Bebel, Kautsky, R. Luxemburg i dr.) obuhvaća razvoj braka tri periode: I) A g a m i j u (bezbračnost) s tri stupnjevna susljedna oblika: promiskuitet, skupinski brak i heterizam; II) P o l i g a m i j u (mnogobračnost) s daljnja tri susljedna oblika: poliandrija (mnogomuštvo), monandrija (jednomuštvo) i poliginija (mnogoženstvo); a tek III) M o n o g a m i j u (jednobračnost). S jednomuštvom započinje i t. zv. patriarhat, a dotle je vladao matrijarhat, t. j. obiteljsko-pravni sustav po kojemu se ime, nasljedstvo i ostali rodbinski odnosi ravnaju po majci i po predcima iz majčine loze (Fr. H e r m a n, n. mj. rukopisa str. 9).

ruke Najvišega Bića (60). To je potrebno naglasiti u ovo naše vrijeme, koje često zatvorenih očiju prelazi preko znanstveno utvrđenih rezultata za volju sektarskih nazora, šta smjeraju na zator obitelji, a preko nje na zator kulturnog napretka čovječanstva.

Staleške kreposti pojedinih članova obitelji dadu se utvrditi ovako:

a) roditelji prema djeci duguju: ljubav, jer su krv od njihove krvi, uzdržavanje i odgoj, jer bi djeca prepuštena sama sebi propala i podivljala;

b) djeca prema roditeljima duguju: ljubav, štovanje i poslušnost, jer u njima vide ne samo čast i vlast, nego i izvor svoga postanka;

c) muž prema ženi (i žena prema mužu) duguju: ljubav i međusobnu pomoć, jer su u tu svrhu osnovali zajedništvo života (brak);

d) braća i sestre duguju sebi: međusobnu ljubav i štovanje, a u slučaju potrebe i pomoć, jer su krvno vezani;

e) ukućani i rođaci duguju: ljubav i štovanje prema glavi kuće i obitelji, pripravnost na pomoć i suradnju u interesu obitelji;

f) kućni pomoćnici i pomoćnice duguju: štovanje svima ukućanima i napose vjernost i poslušnost u granicama preuzetih obveza. Njima će pak krepostan kućegospodar zajedno sa svim članovima svoje obitelji iskazivati uvijek ljubav i pravednost, a zaštitu i pomoć, ako se to pokaže potrebnim.

Nema mnogo pojedinaca koji bi se mogli izdvojiti iz ovoga kruga. Možda tu i tamo po koji samac-neženja ili mrzitelj ljudi (»mizantrop«). Daleko pretežniji, neisporedivo veći broj ljudi se mora osvrtati na spomenute odnose i mora se odlikovati u napomenutim krepostima, ili se o njih ogriješiti. Pa kad je po Božjoj volji određeno, da u tom i takovom odnosu stupaju k svojoj vremenitoj i vječnoj meti, nije li za razumna čovjeka jasno, da i to staleško stanje treba upotrebiti i u neku ruku izrabiti za nebo? Nije li bolje i korisnije obavljati savjesno sve što od nas traži Bog, koji svakoga od nas

(60) A. Gahs, Historijski razvoj porodice, Zagreb (1932), str. 17; »Upravo moderni rezultati etnologije su najdivnije potvrdili biblijski izvještaj o Praobjavi uopće (Gen. 1—11), a napose o monogamiji kao prvotnoj formi braka, ali su pokazali također put, kojim se kasnije došlo do derutnih prilika u tom pogledu«. A. G.: Brak na vrijeme (KL/1920) str. 20. protiv dr. Lj. Auera, O. braku, u Jugoslavenskoj Njivi, Zagreb (1919), str. 603.

stavlja u te odnose? Od potrebe može svatko načiniti krepost, ako se razumskom ispravnom shvaćanju tih odnosa pridruži stalna i nepokolebljiva volja: vršiti ih stalno i pripravno, makar i uz poteškoće, koje će se nesumnjivo pokazati, kako se stvarno i pokazuju u životu.

O svim ovim kreposnim svojstvima bit će još napose govora kod IV. Božje zapovijedi.

II) **Kao članovi države** dolaze u obzir podanici zajedno s predstavnicima državne vlasti, podijeljenima u razne stepene. Među podanicima je mnogo raznih i različitih staleža, od kojih možemo napose spomenuti samo nekoje, što se više u životu ističu, jer su po struci potrebniji, pa zato i brojniji.

Kršćansko smo poimanje države imali prilike naglasiti na raznim mjestima, napose kod raspravljanja o izvoru vlasti. Ne ćemo pogriješiti, ako je uzmemo na oko kao proširenu obitelj, pa na nju s potrebnim obzirom primijenimo jednake i slične dužnosti, prema kojima se odrazuje ideal kršćanskog podanika države. I taj će odnos dobar vjernik upotrebiti kao jednu stepenicu u svom usponu k Ocu i Gospodaru života. Savjesno vršenje dužnosti, svladavanje poteškoća kršćanskom strpljivošću, uklanjanje nesporazuma s potrebnom blagošću, pripravnost na žrtve u časovima potrebe i sl. upotrebit će savjestan podanik na način, da njegovo djelo ne bude samo hladno obavljeni čin državnog podanika, nego i djelo vjernika, koji shvaća pripadnost k svojoj državi kao volju Providnosti, kao pomoć na putu k vlastitom usavršenju i kao vježbalište ili trkalište, na kojemu po riječi sv. Pavla ima da odnese pobjedu — nagradu blaženosti u vječnom životu.

Neka nitko ne kaže, da su to odveć daleki ideali, nepraktična nastojanja. Ideal je, istina, uvijek daleko, ali težnja za njim ima biti najbliža briga svakoga pojedinca. A briga duhovnog pastira mora ići za tim, da njegovi vjernici posjeduju ispravno moralno shvaćanje, visok moralni stav i ocjenu moralnih vrijednosti. Bez upozoravanja, bez predočivanja pojedinosti iz živa njihova života, ne će oni, ili će se barem teško dovinuti do shvaćanja, koje se približuje idealnom državljaninu i vjerniku.

1) **Vrhovni državni poglavari** imaju u sebi ujediniti ove kreposti:

a) Razboritost ili mudrost (prudentia regnativa). Po njoj će u pravo vrijeme i na pravom mjestu znati upotrebiti sredstva, koja

unapređuju opće dobro tako, da ne skuče potrebne slobode podanika. Dobro države i njezin napredak, prva je njihova briga.

b) Skrb za uklanjanje zla što bi podanike moglo zadesiti, kao što je rat, stvaranje državi neprijateljskih društava (socijalističko-komunističkih, slobodno-zidarskih, protuvjerskih i dr.). Brinut će se i za uklanjanje posebnih mana (pijanstvo, psovka, krvna osveta i sl.), ako su uvriježene u narodu i u državi.

c) Nepristranost kod podjeljivanja državnih službi, časti, poslova i sl. Sposobne će i čestite nastojati unaprijediti, a nesposobne i pokvarene ukloniti.

d) Pravednost u svim prilikama i prema svim podanicima bez razlike, skopčanu s blagošću u raznim prilikama.

Da se državni život razvija skladno i uspješno, pravedno i dostojno, da se trajno i ispravno postizava korist podanika, kako za njihov vremeniti tako i za vječni život, t. j. u smislu i prema propisima Božjih zakona, moraju se i u državnoj unutarnjoj i vanjskoj politici poštivati načela morala. Kako se pojedinac u svom životu ne smije pozivati na krivo načelo »svrha posvećuje sredstvo«, tako se na nj ne smije pozivati ni državna vlast niti smije po njemu postupati. Makijavelizam nije Crkva nikada odobrila; ćudoredna obveza veže potpuno i čovjeka državnika, kako veže pojedinca i posebnika (61).

2) **Pomoćnici u upravi** (činovnici) se imaju odlikovati sličnim krepostima kao i vrhovni poglavari. Ne samo da na svom mjestu imaju provoditi pravednost u svom opredijeljenom djelokrugu, nego isto tako nepristranost i nepodmitljivost, kao i blagost i prijaznost prema strankama. Što je napose vrijedno spomena: činovništvo se ne smije izvrći u neki stalež birokrata, kojemu je široki sloj podanika samo polje, na kojem će ono pokazati svoju »brigu za državu«, a bez obzira na državljane. Od te bolesti nisu često izuzeti ni narodi i države, gdje se birokratizam baš nikako ne bi mogao ni smio ukorijeniti. I ako je ta opasnost donekle razumljiva u velikim državama s razgranjenom upravom i

(61) »Die Verwerflichkeit der Trennung von Politik und Moral ergibt sich offenkundig aus der Tatsache, dass die Verletzung der Moralsätze, sei es auf dem Gebiet der äusseren oder vollends der inneren Politik, geradezu eine Verheerung auf dem Gebiet der privaten bürgerlichen Moral verursachen muss. Im übrigens beweist die Geschichte, dass das, was sittlich verfehlt war, nie politisch klug gewesen ist, mag auch die Klugheit dieser Welt erst nach langer Zeit zuschanden werden«. Schilling, Lehrbuch d. M. II, br. 499. str. 620.

vrlo brojnim činovništvom, u manjim se državama ne smije nikako trpjeti, jer je štetna pravom narodnom i državnom napretku. Najbolje će zato činovništvo odgovoriti svome važnom pozivu kod državne uprave, ako u sebi njeti osjećaj iskrena poštivanja osobnosti, koja je po Božjem Promislu nosilac neumrle duše, pozvane na život u vječnosti (62).

Ako ovdje neke staleže napose ističemo, činimo to zato, jer je njihov utjecaj općenito velik, a njihova djelatnost vrlo raširena u narodu.

a) **Suci** (iudices) s pravom uživaju velik ugled, jer su oni kao nitko pozvani, da budu čuvari pravde i pravice. Njihov je poziv uzvišen kao i poziv svećenika, učitelja i čuvara Kristova vjerskog zaklada. Nije zato čudo, ako svi očekuju, da se suci odlikuju kreposnim shvaćanjem i vršenjem te svoje važne službe. Mislimo ovdje, dakako, na građanske suce, bez obzira na to, da li sude u građanskim ili krivičnim (kaznenim) parnicama.

Kreposti čestita suca su ovo: sposobnost t. j. znanje ne samo zakona nego i svih životnih prilika (socijalnih, gospodarskih, prosvjetnih, vjerskih) u državi, da se može ispravno uputiti u stanje stvari i donijeti pravednu odluku. Potrebna mu je zatim nadasve nepristranost, a pogotovo nepodmitljivost. Ni molbe ni zagovori, ni pokloni, ni mržnja, ni prijateljstvo ne smiju biti mjerodavni kod izricanja osude, nego samo čista objektivna istina. Ne treba napose ni spominjati, da je od bitne važnosti i vrijednosti po samu sudsku odluku, da bude donesena od nadležna čimbenika, t. j. da se sudac ne kreće izvan kruga svoje nadležnosti. — Zatim da bude donesena u pravo vrijeme, kako ne bi stranke još posebno stradavale radi zatezanja ili odugovlačenja, zbog nemarnosti i sporosti suca.

b) **Odvjetnici** (advocati) i pravni zastupnici (procuratores) su dužni u prvom redu imati potrebito znanje za obranu stvari, za koju se zauzimaju u korist svoga štićenika. Osim toga su dužni svakoj stvari posvetiti potrebnu marljivost i brigu, da pravodobno dođe na red i da ne propadne krivnjom odvjetnika. Ne bi se odvjetnik smio prihvatiti stvari, za koju osjeća da nema spreme; u slučaju da zbog toga propadne parnica, dužan je na naknadu, osim ondje, gdje mu stranka povjerava posao, i ako sumnja o sposobnosti svog odvjetnika.

(62) Schilling. N. dj. br. 500, str. 621.

Napose su odvjetnici dužni, da:

α) Ne preuzimaju u građanskim stvarima obranu parnice, za koju sigurno znadu da je nepravedna. Neizvjesnu parnicu (causa dubia) mogu preuzeti; uvjere li se tečajem rasprave o njezinoj nepravednosti, valja da je napuste, jer u nepravednoj stvari nije slobodno formalno sudjelovati. Nastave li unatoč toga parnicu na zahtjev stranke, valja im za slučaj nepovoljna ishoda podnijeti udio kod naknade (opunovlasna pogodba).

β) Ne služe se nepravednim (nepoštenim) sredstvima, napose ne krivim svjedocima ili lažnim ispravama.

γ) Kriminalnu parnicu mogu slobodno preuzeti ako i pod sigurno znadu za krivnju stranke; ne smiju se ipak služiti lukavstvom, varkom niti ikakovim nepoštenim sredstvima.

δ) Pošteno zastupaju stranku. Dužni su je upozoriti na točno pravno stanje, čuvati povjerenu tajnu, brzo i savjesno uredovati, ne upuštati se s protustrankom u nepovlasne dogovore. Odvjetnik koji stranku ne upozori na neizvjestan ishod parnice, dužan je na naknadu za slučaj neuspjeha, ako je sigurno, da bi stranka u tom slučaju odustala od parnice; nije li sigurno, nema ni dužnosti na naknadu.

ε) Zaračunati pravednu nagradu smiju slobodno, gdje ona nije određena po nadležnoj vlasti. Ako se stranci zaračunata nagrada čini previsokom, može tražiti sudbeno obređenje troška. Što je u odvjetničkim nagradama previsoko a što je primjereno, određuju danas odvjetničke komore, pa se i stranke imaju toga držati (ispor. kan. 1665. C. Z.).

ζ) Obranu siromaha imaju preuzeti badava — iz ljubavi. Kršćanski će osjećaj ovdje biti mjerodavan, unatoč razdiobe na skrajnju, tešku i običnu nuždu stranaka (necessitas extrema, gravis, communis) prema kojoj bi odvjetnik imao priskočiti u pomoć uza svoju tešku, ili manje tešku neugodnost. Što je i kada je nešto skrajnja nužda, što li je manja nužda za stranku, a što je teško ili manje teško za odvjetnika, ne da se lako odrediti. Ali gdje je krepostni kršćanski osjećaj jak, gdje je kod odvjetnika budna kršćanska svijest, gdje on u stranci ne vidi samo izvor za obogaćenje i iskorišćivanje, nego u njoj gleda brata u Kristu, sudruga i supatnika u ovoj dolini od suza, tamo će biti lako naći mjeru i način, kako treba postupati. I ako se ne može reći, da odvjetnik ima dužnost tražiti ovakove siromahe, valja reći, da se ne smije odreći pomoći, kad ga za nju tako siromašna stranka zamoli. Odbiti je, značilo bi pokazati tvrdo srce, pogotovo ako je očigledno, da će otud nastati teška nesreća za tu siromašnu stranku (ispor. kan. 1914. C. Z.).

c) **Liječnici** (medici) čine također stalež, koji u društvenom životu vrši vrlo važnu i tešku ulogu. Ni jedan stalež osim svećeničkoga nema toliko prilike, da pokaže i svrhunaravno shvaćanje života i ujedno svoje praktično kršćanstvo, kao što ima priliku liječnički stalež. Ne treba napose isticati, da je liječniku potrebno znanje u vrlo visokom stupnju. Liječnik neznalica — postaje zločinac, ne u subjektivnom (moralnom), ali svakako u objektivnom (materijalnom) smislu. Pokraj znanja potrebna mu je ljubav, požrtvovnost, skrb za bolesnika.

Napose pak su liječnici dužni:

α) Preuzetu brigu za bolesnika voditi do kraja. Na to su pravno dužni i u slučaju zarazne bolesti, u svako doba dana i noći, na najsavjesniji način.

β) Ne praviti pokusa na bolesniku, nego upotrebiti najsigurnije sredstvo do ozdravljenja, kad se radi o teškoj bolesti. Radi li se o lakoj bolesti, može se pokus s lijekom praviti samo uz privolu bolesnika.

γ) Nikada nije liječniku slobodno izvesti nedozvoljene operacije niti upotrebiti nedozvoljenih sredstava (obaviti pometnuće, sterilizaciju, kraniotomiju, davati morfij, opij, kokain i dr. u opasnoj količini). Ni hipnozu nije slobodno obaviti na čovjeku, ako se ne radi lih o zdravlju (i to gdje je uspjeh zajamčen, a ne dvojben) ili o potrebi u znanstvene svrhe.

δ) U odnosu prema bolesnoj osobi, muškoj a pogotovo ženskoj, ima biti vrlo oprezan kod tjelesnog pregleda. Opasnostima grijeha protiv čistoće, može izbjeći samo ako visoko cijeni svoj liječnički poziv, a usto ako je prožet uvjerenjem, da sve što nije nužno kod tjelesnog pregleda, lako čovjeka dovodi u grešnu napast.

ε) Liječnik je vezan na čuvanje tajne o svim stvarima, koje je kao liječnik saznao, bilo da se tiču bolesnika, bilo drugih osoba. Ispričaje ga jedino opće dobro (da ne strada čitavo mjesto, prijavit će slučaj zarazne bolesti). Da li je i posebničko dobro treće osobe dostatan razlog da se oda tajna, nisu bogoslovi suglasni

(ispor. kan. 1755 § 2, 1 C. Z.). Smatramo ipak, da se i takav slučaj (odati n. pr. zaručnici tajnu, da joj je zaručnik spolno zaražen) više približuje skrbi za opće dobro, pa da je u tom slučaju slobodno odati tajnu.

ζ) Kršćansko će i čovječansko liječnikovo uvjerenje uvijek upozoriti bilo bolesnika, bilo okolinu, ako se po njegovom sudu bolesnik nalazi u stanju blizom smrti. Ustručavaju li se to drugi učiniti, dužan je učiniti liječnik. Samo u slučaju potpune sigurnosti da je bolesnik u stanju milosti, ili da je u stanju potpune okorjelost, misle neki (Noldin, II) br. 745), da liječnik nema ove dužnosti. Ali kako je to redovno teško odmjeriti i samom bolesniku, a kamo li okolini, bolje je tražiti, da to liječnik učini već da propusti učiniti.

3) **Podanici (pripadnici države)** valja da se u svom životu kao državljani drže opomene sv. Pavla: Svaka duša neka se pokorava višim vlastima (Rim, 13, 1). Treba da se odlikuju u ovim krepostima:

a) u štovanju građanske vlasti i njezinih predstavnika, znajući da je njima dana vlast po Božjoj volji. Štovanje koje se iskazuje predstavnicima vlasti, odnosi se na Boga kao izvor svake vlasti;

b) u obdržavanju zakona. Zakoni su dani u svrhu da se promiče opće dobro. Podložnici su ih dužni obdržavati, jer su dužni svaki sa svoje strane pridonijeti nešto k općem dobru, kad i sami mnogo toga primaju od države ili društvene zajednice. Takova je dužnost obdržavanja zakona na mjestu i u silom osvojenoj pokrajini (ili državi). Mogu se građani uzdržavati od čina, kojim se osvajač (»usurpator«) priznaje zakonitim poglavarom; mogu opravdano držati, da on nema zakonita prava za izdavanje zakona, ali izdanim se zakonima moraju pokoravati u interesu općega dobra i mira (63).

c) u vjernosti prema zakonitom državnom poglavarstvu. Vjernost (fidelitas) uključuje pripravno, dobrohotno uzdržavanje od svakoga državi i zakonitom poglavaru neprijateljskog čina. Po nauci katoličkog morala nije slobodno agresivno suprotstavljanje (»rebellio«) zakonitoj vlasti, ni u slučaju nasilne vladavine, s kojom su podanici nezadovoljni, jer je osjećaju kao velik teret. I u tom slučaju doziva Crkva vjernicima — državljanima u pamet riječ sv. Pavla: Tko se protivi vlasti, protivi se naredbi Božjoj (Rim, 13, 2). Ona je

(63) Noldin, De praec. II/311, str. 293.

zabacila tvrdnju, koja glasi: Zakonitim vladarima je slobodno otkazati poslušnost, čak im se slobodno i suprotstaviti (64).

Ipak imaju podanici načina, da se brane i od nasilne vladavine. Slobodno im je provoditi: a) pasivan otpor protiv nepravednih zakona i naredaba nasilne vlade (»gubernium tyrannicum«). U tom postupku pak valja da budu jednodušni činovnici zajedno s narodom; b) poduzeti aktivnu obranu samo tada, ako im valja štititi opće dobro protiv nepravednih pothvata nasilnika. Vjerojatno će to biti opravdano samo u najtežim i skrajnjim slučajevima, kad se više nikako ne da izdržati nasilničko presizanje u prava podanika i u njihov život. Istina, i u tim slučajevima savjetuje Crkva strpljivost i izdržljivost, jer se konačno uvijek obistinjuje ona: »svaka sila za vremena«. No u živom je narodnom životu to vrlo teško provesti. Neka politička trvenja moraju nastati; uzbune se i trzavice teško dadu izbjeći, osobito kad se radi o tom, da podjarmljen i iskorišćivan narod dođe do svoje slobode i neovisnosti. Dok se opravdane narodne želje ostvare i provede novi poredak, vjerojatno će biti i grijeha. Ali t. zv. »narodnim revolucijama«, ukoliko prolaze bez krvi i nepravedna nasilja, često se ne može poreći moralna dozvoljenost. (65)

III) **Kao članovi Crkve** dolaze u obzir predstavnici crkvene duhovne vlasti i vjernici (laici).

a) Predstavnici crkvene vlasti su osim sv. Oca vrhovnog glavara Kristove Crkve, njezini biskupi, crkveni odličnici i dušobrižnici. Kao na zastupnicima Kristova morala, leži na njima dužnost, da se u kreposnom provođenju života odlikuju u prvom redu, za uzor ostalim vjernicima. Što se od njih očekuje ne trebamo im mi nabrajati. To je prije svega nabrojio sv. Pavao, kad je u poslanici Timoteju (I, 3 i sl.) napisao: »Biskup treba da je bez mane, jedamput oženjen, trijezan, pametan, uredan, gostoljubiv, sposoban da uči. Ne pijanica ni svadljivac nego krotak, ne pravdaš ni srebroljubac; takav koji svojim domom dobro upravlja, koji ima poslušnu i poštenu djecu ...« Na istom mjestu govori sv. Pavao i o krepostima koje moraju resiti đakone, kao pomoćnike u svetoj crkvenoj službi. A u poslanici Titu (1, 6 i sl.) nabraja ponovno potrebne kreposti duhovnih pastira kad kaže Titu: »Zato te ostavih u Kreti, da

(64) DB. n. 1763.

(65) Kad se pojedine narodne skupine žele otkinuti od dotadanje državne cjeline, kaže Vermeersch: »Quonam momento autonomiam vel independentiam exigere possint, id difficile definietur, et plerumque quadam politica perturbatione nodus solvetur. Sic non raro Deus malum in bonum convertit. Dolendum tamen est haec sine peccatis non fieri«. Theol. mor. II/316, str. 258.

popraviš što ne dostaje i da postaviš po gradovima svećenike, kako ti ja zapovjedih. Ako je tko bez mane, jedamput oženjen, imajući djecu koja vjeruju, koju ne optužuju radi raspuštenosti ili nepokornosti (postavi ga). Jer biskup treba da je bez mane kao Božji upravitelj; ne koji sebi ugađa, ne svadljiv, ne pijanica, ne surov, ne lakom na dobitak, nego gostoljubiv, dobrostiv, umjeren, pravedan, svet, uzdržljiv, koji se drži vjerno riječi po nauci, da bude kadar i opominjati sa zdravom naukom i pokarati one, koji se protive...«
Što ovo sv. Pavao nabraja za biskupe, vrijedi općenito za sve svećenike bez razlike. Sv. Crkva je pak njihov život uokvirila u propise crkvenih zakona tako, da su kreposti idealnog svećenika obuhvaćene tim propisima (66).

Ne će biti suvišno napomenuti, da danas leži osobito velik teret na dušobrižnicima kao neposrednim voditeljima duša i oblikovateljima moralnog čovjeka u smislu Kristove moralne nauke, jer se na njih stavljaju visoki zahtjevi. Na njima stvarno počiva zgrada kršćanstva; ako je jaka, njima se i samo njima mora zahvaliti; ako je oslabila na njima će biti jedan dio krivnje, a drugi se mora tražiti u djelovanju, kojemu se dušobrižnici danas više ne mogu suprotstaviti s uspjehom. Taj negativni upliv leži izvan dohvata njihova zahvata. No baš poradi toga i unatoč toga nastaje danas dužnost podvostručiti rad na stvaranju moralno izgrađenih pojedinaca, prilagoditi način rada novim prilikama i novim potrebama, stojeći uvijek kao svijetao stup što svijetli u tami suvremenih zabluda, da vjernici dobre volje lako nađu put i luku spasa.

S obzirom na moderne zablude našega vremena iskače danas kod svećenika potreba više izobrazbe. Crkva je i tome doskočila, kad je proširila bogoslovski studij i zatražila, da bogoslovskim disciplinama predhodi dvogodišnji studij filozofije (67); s obzirom pak na moderno otuđenje kršćanstvu, postalo je prijekora vrijedno svećeničko djelovanje najsnažnijim oružjem u borbi protiv katolicizma kod onih, koji misle da mogu uprijeti prstom u nesklad

(66) C. Z. knj. II (De personis), napose kan. 124—144 (De obligationibus clericorum); 329—349 (De episcopis); 341—471 (De parochis); 592—612 i 626—631 (De religiosis).
(67) Apost. konst. Pija XI. »Deus scientiarum Dominus«, od 25/5., 1931., vidi članak A. Ž. »u Vrhbosni« (br. 12/1936); alokuciju Pija XII (AAS XXXI (1939), i rasprave A. Ž.: Pijo XII o učenju »svetih znanosti« BS XXVIII (1940); Novi sistem naučnog rada na bogoslovskom fakultetu u Zagrebu BS XXIV (1936).

između naučavanja i prakse u katoličkoj Crkvi. Dakako, i kod ove bi vrste neprijatelja valjalo pretpostaviti, da znaju lučiti između nauke i naučitelja, između čovjeka podvrgnuta svim ljudskim slabostima i uzvišenosti nauke, koju zastupa. I dok su svećenici ljudi, dotle će među njima biti i grješnika. Znao je to dobro Krist Gospodin, pa je ipak svoju uzvišenu nauku povjerio ljudima, a ne anđelima. Njima i svima koji su dobre volje, pomaže On i pomagat će, da kao vjerni kreposni pastiri vode vjernike do Njega, koji je svima nama »plaća vrlo velika« (Gen. 15, 1).

Svećenik dakle mora biti urešen svima krepostima. Svi oni, koji rado ovdje ondje ističu pomanjkanje takova svršenstva na svećenicima, neka podvostruče svoju molitvu za njih. — Neka sa svoje strane prinesu i žrtve, sve u cilju, da svećenstvo kao stalež kreposno ispuni do kraja zadaću, što je ima među Kristovim vjernicima.

b) Vjernici i pripadnici katoličke Crkve imaju u činjenici, da su članovi te uzvišene zajednice najveći zalog, da se u svom kreposnom djelovanju istaknu ne samo: a) prema svojim duhovnim poglavarima, biskupima i dušobrižnicima, nego također i prema b) ostalim vjernicima, kao braći u Kristu, sudionicima u vječnoj slavi. Prema prvima vrše kreposne čine kad im uz ljubav i štovanje iskazuju pomoć u potrebama vremenitog uzdržavanja, a molitvom i žrtvom im pružaju pomoć u njihovim duševnim potrebama. Prema drugima vrše isto, kad im u društvenom životu pomažu u potrebama, kad očituju blagost i prijaznost u općenju, kad zaboravljaju uvrede, kad zalažu svoju imovinu, pa čak i sam život za spas bližnjega i sl. Tako se po svijesti vjernika, pripadnika Crkve, uzdiže vršenje dnevnih njihovih poslova do kreposna djelovanja i stvara od njih ne samo dobre članove Crkve, nego i dobre podanike države.

IV) **Kao članovi društvenih organizacija** mogu i moraju pojedinci danas i s te strane vršiti kreposne čine. Danas (izvan Crkve i države) se život pojedinaca kreće daleko više u organizacijama raznih vrsta, nego što je to prije bio slučaj. Novo doba pokazuje očigledno, da se u previranju novoga života ne može pojedinac uspješno razvijati, ako se ne ukopča u struju što je predstavlja organizacija. Preko organizacija se polučuju namjeravani uspjesi na svim poljima: vjerskomoralnom, gospodarskom, prosvjetnom i političkom. Nema pojedinca koji se ne bi danas morao opredijeliti za koju bilo vrstu organizacije, ako hoće da uspješno djeluje. To nam pokazuju veliki narodi, a to

se pokazalo i kod nas Hrvata u našem životu posljednjih decenija. I zato nije mudro izbjegavati organizacije, nego se treba u njih začlanjivati u svom vlastitom i u opće narodnom interesu. Dakako, cilj se tih organizacija ne smije ni u čemu kositi sa zadaćom Crkve i države.

Kao članovi organizacija treba da se pojedinci odlikuju u ovim krepostima:

a) u radinosti. Nema smisla biti članom organizacije, ako se tko ne će rado i spremno prihvatiti posla, za kojim ide organizacija. Neradine članove treba iz organizacije odstraniti; oni su tamo samo na smetnju. Organizacije će uspijevati, ako su članovi od reda radini (agilni);

b) u pouzdanosti. Svaki član organizacije valja da bude dušom i srcem odan svojoj organizaciji. Ona mora moći na nj uvijek računati. Posao će i napredak biti zajamčen, ako se zna, da je povjeren pouzdanim rukama, koje će čuvati interese svoje organizacije i povjerenu tajnu. Primljenu zadaću treba izvršiti sa svim oprezom i marom;

c) u savjesnosti. Savjesnost vodi do zdušna ispunjavanja dužnosti. Ako je organizacija vjersko-moralnog značaja savjestan će član vršiti propise i onda, kad nije pod okom organizacije. Duševni je njegov stav visok, zato je i djelovanje etički besprikorno. U organizaciji se na taj način odgajaju kreposni pojedinci, koji će ne samo njoj, nego i zajednici biti od velike koristi, a sebi samima i Bogu na radost;

d) u požrtvovnosti. Kad se u organizaciji dogodi nešto što iziskuje prijegor, odricanje, teret i žrtve, pokazat će se duh njezinih članova. Duh požrtvovnosti treba da resi svakoga člana. Samo preko takovih će organizacija uspjeti u svom bližem, a po tom i svom daljnjem cilju. Gdje se pojedinci žacaju pred žrtvom, nema uspjeha. Zato je Križarska organizacija po našim krajevima posvuda lijepo uspijevala, jer je svoje članove prema svojoj lozinci oduševljavala i izgrađivala preko Euharistije — za žrtvu!

Pitanje sastava (strukture) vjersko-prosvjetnih organizacija u smjeru, da se članovi uspješno usavršuju u kreposnom djelovanju, spada na praktično polje dušobrižničkoga rada. O tom je Crkva izdala svoje

odredbe pa se njih treba držati (68). Katolička Akcija i nije drugo nego djelovanje za Boga i duše u organizacionom obliku.

Ostale vrste organizacija s čisto svjetovnim značajem, daju svojim članovima također priliku, da se u njima istaknu kao valjani borci i suradnici, te da tim svojim naprijed opisanim radom koriste također i svojoj duši.

(68) Bull. officiale dell'Azione cattolica (Osserv. Romano 23. XII. 1927); pisma Pija XI. litavskim biskupima, kard. Bertramu, Seguri i dr; Živković: Enciklike pape Pija XI str. 113; Kniewald, Pastor. bogosl. I/351; Marković: Ideologija K. A. Djakovo (1928); Civardi, Manuale di A. C: I, II; i dr.

KAZALO IMENA

STVARNO KAZALO

ISPRAVI:

str. 66. redak 11 odozdo: griješniku — u: grešniku
str. 72. „ 14 „ : svladamo — u: svladavamo
str. 85. „ 6 „ : Božje — u: Božji
str. 174. opaska (2) ima glasiti: Moralno bogoslovlje sv. II, »Kršćanske kreposti«, knj. I, str. 50
str. 186. redak 3 odozdo: praecepticum — u: praeceptivum
str. 187. „ 16 „ : prava — u: prava,
str. 248. „ 3 „ : testoris — u: testatoris